

تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف: هربرت شنيدر
ترجمة: الدكتور محمد فتحي الشنيطي



تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف
هربرت شنيدر

ترجمة
الدكتور محمد فتحي الشنيطي

مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٦٤

© Copyright 1946 Columbia University Press

A HISTORY OF AMERICAN PHILOSOPHY

By

Herbert W. Schneider

Published by The Liberal Arts Press, N. Y.

محتويات الكتاب

الصفحة .

٥	مقدمة
١١	الفصل الأول : الأفلاطونية والتجريدية في أمريكا المستعمرة .
٢٩	الفصل الثاني : عصر الاستنارة الأمريكي .
٨٣	الفصل الثالث . القومية والديمقراطية .
١٩٥	الفصل الرابع : الأرثوذكسية .
٢١٠	الفصل الخامس : المزاج الترانسندنتالي .
٢٤٣	الفصل السادس : التطور والتقدم الإنساني .
٢٩١	الفصل السابع : المذاهب المثالية .
٣٣٣	الفصل الثامن : التجريدية الأصلية .
٤١٢	الفصل التاسع : ظهور النزعة الطبيعية الجديدة والنزعة الواقعية .

طبعة لجنة البيان العربي
٢٧. الجامع الإسلامي
٢٧.٧٩

مقدمة

تعد الظروف الإجتماعية التي اكتنفت إزدهار التفكير الفلسفي في أمريكا الشمالية ظروفًا فريدة في التاريخ الإنساني ، اللهم إلا إذا قارناها بظروف القرون الأخيرة للإمبراطورية الرومانية . فعلى أرض هذه القارة التقت جماعات من مختلف أصقاع العالم ، وعوّلت على أن تشكل أمة - ولاية دولية وشعبًا عالميًا . وفي أرض هذه القارة بذرت معًا بذور التقاليد الثقافية الوافدة من أقصى الأقاليم والمنحدر من أبعد العصور وسرعان ما أينعت ثمارها معًا . ومن الخلمات المستوردة تم نسج الفكر الأمريكي ، ولكن الأيدي التي نسجته هي أيدي هذه الأمة ، والأنماط التي تشكل عليها تنم عن نتائج جهود متضافرة بذلتها أجيال في التخطيط والخبرة والتجارب .

فبعثات التبشير الأسبانية ، ومحاولات الفرنسيين للاتصال بالهنود الأمريكيين ، والاتجار معهم ، والحكومات المقدسة البيوريتانية؛ ولزراع الأيرلندية والانجليزية ، واستيطان الرواد من شعوب عديدة ، و « الروحانيون » الأفريقيون ، والفلسفات والتأملات الدينية الآسيوية ، والفنون الجميلة للشرق الأقصى ، والمثالية الألمانية ، والتجريبية والنظم الاستعمارية الانجليزية ؛ والهندسة المعمارية والموسيقى الإيطالية ؛ والظوائف اليونانية والأرثوذكسية ، ومدارس الجزويت ، والمذاهب اللاهوتية البروتستانتية ، وشرعة اليهود ونبؤاتهم - كل هذه وأكثر منها لعبت أدوارها في تشكيل تاريخ الفكر الأمريكي . وهنا عند تقاطع الطرق لحضارات للعالم ينبغي لنا أن نعد أنفسنا لرؤية فيض مذهل من الأفكار والقيم والأمنيات .

وقد اعتاد الأمريكيون أن يفكروا في تقاليدهم الثقافية في عبارات إقليمية؛

ذلك لأن « الولايات » ، وإن كانت قد أتحدت في بناء سياسى إقتصادى واحد فتمتلك مناطق حضارية متميزة داخل البلاد؛ وكل منطقة من هذه المناطق تساهم في تزويد التراث الأمريكى « بلونها المحلى » وأفكارها الخاصة . « فنيود إنجلند » التى تقع في ركن صغير في الشمال الشرقى للبلاد ، هى مقر البيوريتانية والمثالية — وهما تياران نابعان من أصول مختلفة انعكس أثرهما في « إمرسون » وحوله ، وتبدى في تعبير أمريكى متميز للفردية الرومانسية . ومن « فرجينيا » ومن جاراتها الجنوبية وقد اعتقاد الأجداد المستنير في المثل العليا الجمهورية والديمقراطية وفي الفضائل العالمية ، بينما في أقصى الجنوب أفضى نظام المزارع إلى الفلاحة الإقليمية والاقتصاد المعتمد على كدح الأرقاء . وبين هذين الإقليمين في المناطق الصناعية الوسطى والشرقية نجد موطن الرأسمالية والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية . ففي أحضان سهول وادى المسيسيبي الفسيحة وبفضل ثروته الزراعية التى أنتجتها سواعد فلاحيه نمت ثقافة لها طابعها الخاص المنبثق من البيئة ، ومنظمات ديمقراطية مجانسة لجماعات ناشئة تنعم بالرخاء في « مساحات ضخمة مترامية الأطراف » ، ولجتمتع أوسع متفتح . فهنا ، في « سانت لويس » و « ميسورى » وحولهما في الوسط الجغرافى للبلاد ، نمت نزعة قومية مثالية ؛ لعبت دوراً هاماً خلال أزمة الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب وبعدها . وفي فترة أحدث ، نما الشاطئ الباسيفيكي ، كنطقة ثقافية متميزة تواجه شرق البلاد ، مستوعباً بعض الأفكار من هذا الشرق وجاءلاً من الغرب جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القومية .

وواضح أنه من المستحيل على الباحث أن يوفى هذا الفيض الزاخر حقه من البحث في الصفحات التالية ، لذلك وجدت نفسى مضطراً ، كما يضطر إلى ذلك أى مؤرخ ، أن أنتقى من بين هذا الحشد الهائل من الخلفيات والتقاليد ، تلك الأساليب من التفكير التى يلوح أن لها حيوية دائمة في الأذهان الأمريكية .

وفي هذه الطبعة من كتابي ، اخترت فقط العناصر الجوهرية للفكر الأمريكي . ومع ذلك ، فهناك في موضوعات الفلسفة الأمريكية ومصطلحاتها جوانب كثيرة تحتاج إلى أن تكون مفهومة فهماً أعمق وذلك بوضعها في سياقها التاريخي .

ولقد اتخذت الولايات المتحدة شكلها السياسي في عصر جرى العرف على أن يطلق عليه عصر الاستنارة . وبالتالي فإن هيكل منظمتنا القومية يكون مفهوماً في حدود أفكار الاستنارة وهي أفكار عالمية تماماً، وجدت تعبيراً عنها في ثقافات كثيرة. ولكن قبل هذه الحقبة التشكيلية لمنظمتنا القومية وبعدها كانت هنالك التقاليد المحلية ، وهي وإن كانت أقل عالمية ، فهي ليست أقل أثراً في صياغة الأفكار الأمريكية: ولناخذ من أمثلة ذلك ، الأفلاطونية عند البيوريتان في «نيو إنجلاند» ، والمثل العليا للبيئة الزراعية في الجنوب والغرب ، وديمقراطية «جاكسون» الأصيلة وحركات « الأمة لأبنائها » ، وطائفية المبشرين ، والفلسفات التطورية في الطبيعة والمجتمع ، والمثل العليا « الهندسية » لتنظيم المجتمع وإدارته . هذه تنطوي على حركات للفكر تستلزم تفسيراً تاريخياً لتغدو مفهومة لأولئك الذين لم ينشأوا معنا .

ولكن الأهم - لأنه أمر مألوف تماماً للوعي الأمريكي - ، هو إدراك أن الحياة الأمريكية والفكر الأمريكي قد وقعا تحت وطأة أزمة عاصفة في منتصف القرن التاسع عشر . وهذه الأزمة قد مرت ، ولكن الخصومات التي ولدتها ما فتئت ترين على عقول الأمريكيين ومعنوياتهم . فبالدماء والمرارة والأسى فضت الأزمة السياسية والاقتصادية، ولكن مشكلات الحرية والمساواة والإخاء - وهي مشكلات شائكة ولا يمكن بطبيعتها أبداً أن تحل حلاً دائماً باقياً بل يتحتم إعادة النظر فيها ودراستها من جديد في كل جيل - ما برحت تشغل الأمريكيين في أيامنا

هذه . فتجربة الحرب الأهلية التي أندلعت بين الأمريكيين قد خلقت لديهم الإحساس بأنهم انبعثوا من ثورة ، لا من مجرد عصيان أو تمرد ، وأنه ينبغي حل المشكلات العملية والفلسفية في أناة ودون عنف . هذا التصميم الواضح للحفاظ على السلام في الوطن قد حجب الجهود الدولية لإنجاز منهج معقول لتناول الصراعات في العالم . وقد يجد القراء في البلاد الأخرى عَوْنًا في هذا الرسم التاريخي للمواقف الأمريكية النمطية تجاه العلاقات الدولية والسياسات الخارجية . ومعظم القيم الأخلاقية المشربة بالعتيدة الدينية عند الأمريكيين تجاه السياسة بل و « تعاليم الكنيسة الإنجيلية » يمكن تفسيرها في كنف أزمة القرن الماضي وثورته ، فلهما خلال تصبغ تأملاتنا بصبغة زاهدة قائمة ، وتقود الأمريكيين إلى تفسير الحروب العالمية تفسيراً مختلفاً نوعاً ما عن تفسير تلك الشعوب التي تشعر بأنها الآن في موقف ثوري .

وربما كانت أصعب مهمة تواجه مؤرخ الفلسفة الأمريكية هي تجلية التيارات الحديثة في النظريات الأمريكية في المعرفة والقيم والأخلاق . ففي غضون القرن العشرين نمت في التفكير الفلسفي الأمريكي نزعة جعلت له مغزى متميزاً . فليس ثمة ما يماثل هذا التفكير في أي مكان آخر . ولكنه يتألف من عناصر عديدة ، كثير منها وفد من أوروبا . وهذا التفكير هو في قسم منه ، ذروة عمل فلاسفة أمريكيين ماتوا ولكن أفكارهم دعامة لعمل أولئك الذين يعيشون . إن جهود ذلك الجيل الثوري الذي يضم ، « وليم جيمس » ، « وشارل ساندرز بيرس » ، « وجوزيا رويس » ، « وجون ديوى » — ونقتصر على أبرز الأعلام — أنجبت مع الزمن شيئاً يقر الباحثون عامة بأنه الفلسفة الأمريكية . هؤلاء الذين خلقوا اهتماماً واسع النطاق بالفلسفة والتربية الفلسفية يمثلون أربعة مجالات مختلفة

في الثقافة الأمريكية . ولكنهم كُفُوا عن أن يكونوا شخصيات إقليمية بل ولم يفكروا أيضاً في أنفسهم على أنهم فلاسفة أمريكيون . لقد كانوا أذهاناً عالمية جنباً إلى جنب مع الحركات الفلسفية في أوروبا ، فضلاً عن أنهم قد أدلوا بدلوهم في الاتجاهات العالمية للفكر الأوربي . ولم يكن يتهياً للنمط الأمريكي في التفكير الظهور ما لم يرد إليه ذلك الحافز المنعش عبر المحيط الأطلنطي ، من خلال أعمال : رسل ، وهوايتهد ، ومور ، وأينشتاين ، وبرجسون ، وهوسرل ، وبوانسكاريه ، وكارناب ، وكاسيرر ، وماريتان ، وسانتايانا ، وت . س . إليوت ، وهارولد لاسكي ، وكيركجارد ، وأونامونو ، وتيلليتس .

فالكثير من « رياح المذاهب » هبت أخيراً في « المجال الأمريكي » وهو مجال خلقه عظماء الأمريكيين في مدار القرن ثم صدرت عنه العواصف إلى العالم في هذه العقود الأخيرة . ومع أن هذه الرياح تهب من جهات متعددة وتخلق تيارات متنوعة ، فإنها ساعدت أيضاً على خلق استجابة أمريكية الطابع . إن أنظمة المذاهب وخطوط البحث التي تزدهر الآن في الولايات المتحدة الأمريكية لها قدر كاف من التكامل والعالمية يجعلها قميئة بأن يوجه الانتباه إليها داخل أمريكا وخارجها .

الفصل الأول

الأفلاطونية والتجريبية في أمريكا المستعمرة

٢ — التراث الأفلاطوني للبيوريتانية في نيو إنجلاند

من الخير أن نبدأ دراسة الفلسفة الأمريكية بفرع من المدرسية البيوريتانية «ورد جاهزاً» كما هو إلى «نيو إنجلاند» ، بعضه من كمبردج في إنجلترا وبعضه من هولنده حيث مرا كزه القيادية في القارة الأوربية. فالحفليون الذين حطوا الرحال في البداية في «مساوشوسيتس» كانت لهم إيديولوجية على غاية من الحصافة صقلتها لهم سنوات من الصراع المرّ في أوروبا. فبينما كانوا يضطهدون كخوارج كانت هذه الفلسفة خير سلاوى لهم كعقيدة . وقد ظلت بمثابة إنجيل لهم حين كانوا يشعرون بأنهم مضيعون في تيه الوثنية ، ولكنها ما لبثت أن غدت نظرية دستورية لحكوماتهم الدينية وأخذت تطوف بخيالهم فترة طويلة بعد أن لم تعد اعتقاداً .

وتعود بنا أصول البيوريتانية الحفلية إلى الورا ، حيث عصر النهضة «الأفلاطونية وبخاصة إلى «بيتراموس» (١٥١٥ - ١٥٨٢) . فقد كان فرنسا منتشيعاً للنزعة الإنسانية والأفلاطونية ، حمل حملة عنيفة على منطق المدرسية الأرسطية وبلاغتها ، وبخاصة على المقولات والمحولات التي بدت له معدومة الفائدة . وفي سنة ١٥٦١ تحول إلى الكالفينيه ، وفي الجمع الكنسي في « نيم » سنة ١٥٧٢ ، اكتسب بعض الشهرة لدفاعه عن نظرية محفلية خالصة للكنيسة ضد المشيخيين الذين اتهموا هذه النظرية بأنها شديدة «الديمقراطية» ، ومن ثم «فهي متناقضة تماماً ومفسدة» . وقد اغتيل خلال مذبح « سانت بارثليميو » وبذلك ساهمت حياته كما ساهم مماته ليجعلاً من قديساً وشهيداً بروتستانتياً . وكانت مساهمته الفلسفية الرئيسية في إحياء الجدل الأفلاطوني أو القسمة الثنائية .

وصياغته صياغة منهجية ، وقد اعتبره أساسياً وأعظم فائدة من منطق البرهنة عند أرسطو والمدرسين ، وتصور المنطق كفن لتنظيم الحكمة الطبيعية عند الإنسان . أكثر منه كعلم للبرهان . فكان يستعين بالجدل أو القسمة الثنائية المنهجية في تعليم فن إقامة التمييزات وتحديد الفواصل . وقد أطلق على هذا الفن من التحليل المنطقي : الإبداع ، وأما الفرع الآخر للمنطق فسماه : الحكم أو النظام ، وهو فن ضم ما يفرقه الجدل ضمّاً سليماً . وقد دافع « راموس » عن منهجه لقيمته التعليمية . أولاً ، ولكن بعض تلاميذه وخاصة أحد الطلاب الألمان في « ملانشتن » ويدعى « ج . ه . أستاذ » طور المنهج الجدلي وجعل منه موسوعة للفنون والعلوم . وغدت موسوعة « أستاذ » (١٦٣٠) نصاً شائعاً سائغاً للفلسفة البيوريتانية . وفي الموسوعة تمييز بين ثلاث نظم جذرية بالإضافة إلى النظام التعليمي . الهكسيولوجيا : معرفة عادات . الذهن وتكوينه . التكنولوجيا : سياق من الفنون مرتبة ترتيباً جدلياً لإظهار العلاقات الجوهرية في المعرفة وإبراز وحدتها . الأركيولوجيا : نظام المعايير والنهايات . أو مبادئ . كل من المعرفة والوجود ، وهو يعادل على التقريب نظاماً للأفكار الأفلاطونية . والهدف العام من التعاليم أو من الفلسفة الموسوعية ، هو تحويل الحكمة الطبيعية للإنسان إلى حجة منظمة حتى يصبح العقل الإنساني صورة من العقل الإلهي .

وفي سنة ١٥٨٠ أدخل « سير وليم تمبل » منهج « راموس » إلى جامعة كمبردج وساهم بهذا المنهج في نجاح الأفلاطونية هنالك . وغدا هذا المنهج أساساً لحجج الدفاع عن المحفليين . ويمثل البيوريتان في كمبردج : « ألكسندر ريتشاردسن » ، و « جورج دونيم » و « أنتوني وتن » وبخاصة « وليم إيمس » الذي أوضحت كتاباته هي النصوص الفلسفية الماثورة في نيو إنجلند الناشئة . وفي سنة ١٦٧٢ ، نفس السنة التي ظهرت فيها طبعة « راموس » : « الجدليات مع التعليق » ، نشر « ميلنر » :

« نظم فن المنطق مؤسسة على منهج بينتراموس » . ومن البيوريتان الربانيين الآخرين الذين أذاعوا فلسفة « راموس » ، ولاهوت العهد : « وليم بركينز » و « جون برستون » و « توماس هوكر » .

ولقد درس « هوكر » فلسفة « راموس » على يدي « ريتشاردسن » . بكمبريدج قبل نزوحه إلى « نيو إنجلاند » ، حيث أصبح ثقة في تفسير هذه الفلسفة ، وواصل جنباً إلى جنب مع فريق مثقف من رعاة « نيو إنجلاند » الدفاع الفلسفي عن الحفليين أجيالا عديدة . ولقد خلقت البيوريتانية الفلسفية في « نيو إنجلاند » تقليداً فكرياً متميزاً كانت قضاياها الرئيسية هي نظرية المدن المحكومة حكماً دينياً ، والنمو الأكاديمي « للتكنولوجيا » .

وكان الهدف الأول لفلسفة « راموس » ولاهوت العهد في أوروبا ، هو تزويد العلمانيين بالأدوات العقلية التي يقوِّضون بها إمتيازات القساوسة ، وضرورة القرايين ، وقوة الكنائس الرسمية . وفي إنجلترا كان أقصى ما يطمح فيه الحفليون هو أن يتاح للأبرشيات تنظيم مبادئ العهد كأجزاء معترف بها وقائمة في كنيسة إنجلترا . ومع أنهم واصلوا التبشير للعقيدة الكاثوليكية وهي أن جميع الممالك ينبغي أن تصبح دولا مقدسة فإنهم لم يتمكنوا من إخراج برنامجهم إلى حيز التنفيذ . وعلى عكس هذا ، كان من الممكن عملياً في « نيو إنجلاند » باليهود والعقود الإجتماعية تنظيم جماعات مستقلة ومدن أو محافل وممالك صغيرة للمسيح أو حكومات دينية ينتخب فيها الشعب الحكام والرعاة ، فيكونوا مسئولين جنباً إلى جنب عن تعزيز شريعة الله . ويشرح ذلك « جوناثان ميتشل » سنة ١٦٦٣ : « إن تشييد ممالك المسيح في كل المجتمعات ... كان هدفنا ، وهمتنا في هذه البلاد : وذلك مع توقيرونا للملكة الباطنية الخفية ، وهي كعبتنا ومقصداً الأسمى » . وقد علق الأستاذ « بري ميالر » على ذلك بمهارة فائقة فقال : « إن ما جعل أهل نيو إنجلاند

فريدن في العالم المسيحي في القرن السابع عشر ، وما فصلهم عن جميع الكنائس الإصلاحية وشكل منهم في الحقيقة شعباً خاصاً هو هذا المبدأ البديهي عندهم : « إن عهد العناية الإلهية يكسوه عهد الكنيسة برداء سياسى ظاهر على الطريقة الكنسية ^(١) » .

ومع أن الربانيين من سكان « نيو إنجلند » قد جروا على سنة التصديق على الأحكام الربانية من محاريبهم واستأثروا بسلطات دستور مميز ، فإن العلمانيين كانوا قادرين ، على المدى الطويل ، أن يثبتوا حقوقهم القائمة على العهد ، وقد تقوّضوا بالتدريج ، الحكومات الدينية الأكليريكية من أجل قيام الديمقراطية . ولا شك أن الإكليروس قد أطلق صيحة استنكار لاستفحال خطر الانجلاء الجاحد لله ، ولكن الجيل الشاب ، حتى بين رجال الأكليروس لم يعر مثل هذا العويل إلا أضال انتباه . وفي عبارة أخرى ، ما كان في أوروبا ثورة الطبقات الوسطى على الامتيازات الكنسية ، أضحت في أمريكا أساساً إيجابياً لإقامة جماعات سياسية مستقلة فقد فيها رجال الأكليروس سلطتهم شيئاً فشيئاً . وكان احتفاظهم بمنزلتهم مرهوناً بقدر أخذهم أنفسهم بوجهة النظر العلمانية . ولم تكن مدن نيو إنجلند مجرد أماكن لاستثمارات التجار المغامرين ، كما لم تكن دولا مقدسة ، بل كانت تجمع بين هذين الجانبين معاً . ولكن خرج إلى حيز الوجود شيئاً فشيئاً نمط من الاستقلال شمل مزيجاً من المثالية الأفلاطونية ونظرية الرخاء الاقتصادي الأمريكي . وأصبح « اختيار » الله « وعنايته » عقيدة الحكومات المستقلة وأيديولوجيتها .

وكان الانتقال من هذه الأفلاطونية البيوريتانية إلى الربوبية والدين الطبيعي

(١) انظر ص ٤٤٨ من :

Perry Miller : The New England Mind. (New York 1939).

سهلاً وتدرجياً ، ولا شعورياً إلى حد كبير . ذلك لأن الواضح ان البيوريتان لم يكونوا معتمدين على التنزيل الإنجيلي للشريعة والعهد ، بالحد الذي زعموه ، فقد كان منهجهم من البداية أقرب إلى المنهج الفلسفي الخالص منه إلى المنهج الإنجيلي .

و حين قامت المحاولات الأولى في نيو إنجلند لتأكيد الحقوق الطبيعية ضد ولاية الامر ورجال الأكليروس من أجل حكومة أكثر ديمقراطية ، رد الحاكم « وينثروب » رداً مؤثراً جداً ، واصمّاً في تعبيراته الفلسفة البيوريتانية كل دعوة إلى « الحريات الطبيعية » بأنها تعد أيضاً دعوة إلى « الحريات الفاسدة » :

« للحرية وجهان ، حرية طبيعية (أى مثلاً تكون عليه طبيعتنا الآن من فساد) وحرية مدنية أو اتحادية . فالأولى يشترك فيها الإنسان مع السائمة وسائر الكائنات . وبهذا يكون للإنسان ببساطة في علاقته بأخيه الإنسان ، الحرية في أن يفعل ما يهوى ، فهي حرية البشر مثلاً هي حرية للخير . هذه الحرية تناقض السلطة وتتنافر معها . ولا يمكن أن تطبق أدنى قيد تفرضه عليها أشد السلطات عدالة . وممارسة هذه الحرية والاحتفاظ بها يجعل الناس ينشأون أشد شراً ، ويفقدون مع الزمن أسوأ من الحيوانات الضارية : هذه الحرية هي العذر الأكبر للحقيقة والسلام ، وتهاجمها شرائع الله كلها ، لتكبح جماحها وتخضعها . ونحن ندعو النوع الآخر من الحرية حرية مدنية أو اتحادية ، ويمكن أن نسميه أيضاً حرية أخلاقية بالإشارة إلى ذلك العهد بين الله وبين الإنسان في القانون الأخلاقي ، وفي العهود والدساتير السياسية بين الناس وأنفسهم . هذه الحرية هي الغاية الخالصة والموضع الصحيح للسلطة ولا يمكنها أن تبقى بدونها وهي حرية ما هو خير وعادل وشريف . هذه الحرية هي التي عليكم أن تذودوا عنها ، وتفتدوها لا بما ملكت

أيمانكم فحسب بل وبمهمجكم وأرواحكم ، إذا أقتضى الأمر ذلك أيضاً ... هذه الحرية نصونها ونمارسها برضوخنا للسلطة هي مثيلة لذلك الضرب من الحرية الذي جعلنا به السيد المسيح طلقاء»^(١) .

وكان يمكن « لهوبز » أن يجيب نفس الإجابة . ومع ذلك فهذه الحريات المدنية أو حريات العهد يتزايد حظها من الصدارة . وقد تخلى « جون وايز » عن قضية البيوريتان حين أظهر أن لاهوت العهد في « الحرية المسيحية » يمكن أن توازيه نظرية العقد الإجتماعي العلمانية كما فسرها « بوفندورف » وهي تجعلنا « نعتبر انحطاط الإنسان الأخلاقي أمراً يمكن القضاء عليه » . وبتهافت الوعي بالفساد شيئاً فشيئاً وباشتداد هياج المستعمرات ضد أساليب التجارة البريطانية ، اشتدت الحفاوة في استقبال بحثى « جون لوك » (بحثنان عن الحكومة المدنية) في « نيويانجلاند » واستخدما في نهاية الأمر لتبرير العصيان .

وما يصدق على النظرية الاجتماعية يصدق كذلك على الفلسفة الطبيعية . فقد اقترنت الأفلاطونية في كمبردج اقتراناً وثيقاً بنشأة العلم « النيوتنى » . وحين غدت دراسات « بيكون » و « نيوتن » و « لوك » في متناول الجميع في « نيويانجلاند » سنة ١٧٠٠ ، سرعان ما اكتسحت الفيزياء والفلك الباليين في كتاب « راموس » .

(١) انظر ج ٢ ص ٢٤٨ — ٢٤٩ من :

John Winthrop : History of New England ed. by James Kendall Hosmer (New York, 1908).

٢ — نظرية التقوى في الحب

وحتى قبل أن يتم لمسح الكنيسة البيوريتانية الاستقرار ، تدفقت إليها زرافات من الأفراد ، اكتفى الحكام الدينيون بالإشارة إليهم ببساطة على أنهم لا شريعة لهم — فوضويون في الدين — وتوجسوا منهم كخطر يهدد بالضياح إيمانهم الجماعي . فوفد أولا جماعة الأصدقاء (الكويكرز) ، والمنكرون للتعميد وبعدهم المنهجيون . وكل هؤلاء اندفعوا وراء الحماس أو الإحياء الديني ، والوحي الفردي . وحين أحس البيوريتان بالخطر دعوا إلى الزهد والاستنارة في مواجهة « العواطف المشتعلة » أو « الانفعاليين الدينيين » .

وقد اشتد الصراع الجذري بين الفردية والروح الكنائسية في اليقظة الكبرى حين هاجر إلى أمريكا أنصار التقوى وحملة الإنجيل من الأورو بين ومالوا بجماعات كبيرة من شعبها عن ميزان الاعتدال . وقد كان « جوناثان إدواردز » أشد جميع البيوريتان إحساساً بجدية الصراع فتصدى له في إقدام وحزم . درس أفلاطونية راموس وكبردج في جامعة « ييل » (وربما كان ذلك على يدي « صمويل جونسون » الذي كان مربيه لفترة قصيرة) . ولكن في خلال سني دراساته المعهدية وفدت من أوروبا مكتبة « دُمر » حاوية للمؤلفات الرئيسية « للتعليم الجديد » وقد عكف عليها هو و« جونسون » للالتهاال منها بنهم . وتأثر بوجه خاص بمؤلفين فلسفيين هما كتاب « لوك » : « مبحث في العقل البشري » وكتاب « هتشسون » : « بحث في أصول أفكارنا عن الجمال والفضيلة » . وقد صدر الكتاب الأول سنة ١٧١٧ بينما كان « جوناثان » لا يزال في الجامعة ، وصدر الكتاب الثاني حوالي سنة ١٧٣٠ بينما كان راعيا شاباً في « نورثامبتون » .

وبلغ الصراع الدينى فى شخصه ذروة العنف خلال الأعوام من ١٧٢٢ إلى ١٧٢٥ وفى سنة ١٧٣٤ انبعث « الإحياء » أو « اليقظة » فى محفله .

وخلال هذه الأعوام عكف بالإضافة إلى قراءاته للفلاسفة الجدد ، على قراءة كتاب كان مألوفاً للربانيين البيوريتان ، وأعاد قراءته دون أن يصل فيه إلى مغزى جديد — هذا الكتاب هو : « اللاهوت النظرى والعملى » « لبيتر فان ماسترخت » . وكانت له نسخة إنجليزية فى متناول الأيدى . ومع أن « فان ماسترخت » كان شديد الصلة برجال لاهوت العهد الاسكتلنديين فقد كان أيضاً أحد مؤسسى مذهب التقوى الاسكتلندى . ومن خلال مذهب التقوى الوافد من القارة الأوربية تهيأ « إدواردز » تهيؤاً لاهوتياً لمذهب التقوى البريطانى والأمريكى فى « اليقظة الكبرى » . وما لبث « إدواردز » أن أضحى زعيماً فكرياً بين « الأضواء الجديدة » كما كان يطلق على أولئك البيوريتان الذين مالوا إلى المذهب الفردى فى الدين ، وساهموا فى حركة الأحياء . وشاد « إدواردز » فلسفة قوية التأثير لعمق شخصيته ، ولتناوله فى قدرة الأستاذ التيارات الفكرية فى عصره . وسننظر فى الفصل التالى من هذا الكتاب كيف درس « لوك » و « نيوطن » كعالمين ، وسنتناول فى هذا الفصل كيف أناد تشكيل العرف البيوريتانى متأثراً بمذهبه فى التقوى .

وإذ تلقى « إدواردز » مفتاح البحث من « لوك » فى اهتمامه بالأفكار البسيطة للاحساس على أنها المصدر النهائى للتفكير ، وفى نظرية « هتشسون » فى الحس الأخلاقى ، ذهب إلى أنه لا بد أن تكون التجربة بالله نوعاً من التجربة الحسية بدلاً من أن تكون مفهومة « بتبرير وسائله للإنسان » كما حاول البيوريتان ولاهوتيون عقليون آخرون أن يفهموا الله . وهو يذكر أنه فى شبابه قد ضجر بنظرية المكوت المطلق لله ، إلى أن « إنشرح قلبه فجأة لله » . ووصفه البليغ يستأهل أن نقتبس منه مايلي :

« منذ صباى ازدحم ذهني باعتراضات على نظرية ملكوت الله في إيثار من يشاء بحياة خالدة ، وفي نبذ من يحلوه نبذهم ، تاركا إياهم للهلاك الأبدى وللعذاب المقيم في جهنم ، وقد بدت هذه النظرية لي نظرية شنيعة . ولكنني أذكر جيداً الزمن الذي لاح لي فيه أنني اقتنعت بهذا الملكوت لله وبعده الله في التصرف في عبادته منذ الأزل على هذا النحو . ورضيت عن ذلك كله تمام الرضى ، ولكنني لا أستطيع أبداً أن أذكر كيف وبأية وسيلة اقتنعت بذلك ، ولا أنني تخيلت أى تخيل في ذلك الحين ، وبعد ذلك بفترة طويلة ، أن ثمة نفوذاً خارقاً لروح الله في ذلك ، بل إنني الآن فقط أبعد نظراً ، وعقلي قد أدرك عدالة ذلك الأمر وصحته . وعلى ذلك فذهني يتشبث بذلك الاقتناع ، ويقضى على جميع تلك الأغاليط والاعتراضات . وقد ألمت بذهني تحول رائع بصدد نظرية ملكوت الله ، من ذلك اليوم إلى هذا اليوم ، بحيث أنني يندر أن وجدت أشد من إثارة اعتراض عليها ، في أشد المعاني إطلاقاً ، فيما يبديه الله من رحمة لأولئك الذين يريد أن يرحمهم ، ومن شقاء لأولئك الذين يريد أن يشقيهم . إن ملكوت الله وعدالته المطلقين بصدد الخلاص واللعنة هو ما يبدو أن ذهني قد تأكد منه ، مثل تأكده من أى شيء أراه بعيني ، ويكون الأمر — على الأقل — على هذا النحو بين حين وآخر . ومع ذلك فكثيراً ما يكون لي منذ هذا الاقتناع الأول ، معنى آخر بالمرّة لملكوت الله عن ذلك الذي كان لي من قبل . فكثيراً ما لا يكون لدى الاقتناع فقط ، بل اقتناع بهيج . لقد بدت هذه النظرية في كثير من الأحيان سارة ومشرقة وحلوة إلى أقصى حد . إن الملكوت المطلق هو ما أحب أن أنسبه إلى الله ، ولكن اقتناعي الأول لم يكن كذلك .

« والحالة الأولى التي أذكرها لذلك النمط من البهجة الحلوة الباطنية في الله والموضوعات الإلهية ؛ وهي التي عشت فيها إلى الآن ، كانت عند تلاوتي لتلك الكلمات : والآن للملك الأزلي ، الخالد ، الخفي ، له وحده الحكيم الشرف

والمجد أبد الآبدین آمین . فحين كنت أطلع هذه الكلمات ، كان يخالج نفسي ، وكأنما كان يشيع في ثناياها ، إحساس بمجد الموجود الإلهي ، إحساس جديد مختلف تمام الاختلاف عن أى شيء جربته من قبل . وليس هنالك في الكتاب المقدس البتة ، كلمات بدت لي كما بدت هذه الكلمات . فقد خطر لي مبلغ الروعة التي تجلت في هذا الموجود ، ومبلغ ما سأنعم به من سعادة إذا نعمت بالله ، وسبحت إليه في ملكه . وبدوت وكأنني أذوب فيه إلى الأبد .

« و بعد ذلك تزايد إحساسي بالتدريج بالموضوعات الإلهية وغدا شيئاً فشيئاً أشد حيوية واكتسب قدراً أعظم من ذلك اللطف الباطني . وقد تحول مظهر كل شيء . وبدأ كأنما كان مظهراً هادئاً ، لطيفاً ، مصقولاً أو مظهراً للمجد الإلهي يكاد يكون في كل شيء »^(١) .

ولعبارة « يكاد يكون في كل شيء » مغزاها ، لأن « إدواردز » يروى لنا كيف أن صقل هذا الإحساس الجديد قد أفضى به إلى الوحدة ، إلى أن يعيش مع الطبيعة ، وكيف أن مهامه الأكاديمية وعلاقاته الاجتماعية هبطت به إلى موقف متخاذل هش من الأشياء الروحية ، وجعلته يدرك أن لديه « أسباباً وفيرة للاقتناع بأن هذا العالم هو عالم المشقة والكدر ، وأنه لن يكون هنالك البتة نوع آخر منه » . وقد عناه ما كان يحسه في نفسه وما شاهده في أقرانه من « روح كبرياء واعتزاز باستقامة الرأي الذاتي » وكتب يقول ، في غير ما مرح ، كما يلوح :

« لقد تفت طويلاً إلى قلب كسير ، وإلى أن أسجد أمام الله ، وحين أطلب الذلة فليس في وسعي أن أطيق فكرة أنني لست أكثر مذلة من سائر المسيحيين

(١) انظر ص ٥٨ — ٦٠ من :

«Personal Narrative», in Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson (eds.), Jonathan Edwards, Representative Selections (New York 1935).

يبدو لي أنه وإن كانت درجات ذلتهم قد تناسبهم ، فسيكون من تعظيم نفسى تعظيماً فاجراً ، ألا أكون أدنى في الذلة من بنى البشر أجمعين »^(١) .

وعلى ذلك فقد نشأت في ذهن « إدواردز » عاطفة متحمكة ، واهتمام واحد ألا وهو أن ملكوت الله يغدو على التمام باعثاً شاملاً ، يحول العاطفة إلى خضوع والسماحة الأخلاقية إلى ، « حب مقدس » .

فعلى أساس هذا التفسير لتجربته الخاصة من جانب ، ومن ثانياً ملاحظاته « للمشاعر الدينية » أثناء اليقظة ، من جانب ثان ، وتحت نفوذ لاهوت التقوى من جانب ثالث ، انتهى إلى الاعتقاد في « نور إلهى خارق للطبيعة » يكشف الله خلاله عن ذاته في الباطن . وقد عني بأن يشرح « أن تلك الاقتناعات التى قد يصل إليها الناس الطبيعيون عن إثمهم وشقايتهم ، ليست هى ذلك النور الإلهى الخارق للطبيعة »^(٢) . وأن « هذا النور الروحى الإلهى لا يوجد فى أى انطباع من انطباعات الخيال »^(٣) وأن « هذا النور الروحى ... هو شىء مختلف بالمرّة عن الإلهام : فهو لا يكشف عن نظرية جديدة ولا يوحى بأية قضية للذهن ، ولا يعلم أى شىء جديد عن الله أو المسيح أو العالم الآخر »^(٤) . وأن « ليس كل نظرة مؤثرة لدى الناس عن موضوعات الدين هى ذلك النور الإلهى »^(٥) . إنه « إحساس حقيقى بسمو الله »^(٦) .

« فتمة فارق بين أن يكون لنا رأى فى أن الله مقدس رحيم ، وبين أن

(١) المصدر السابق ص ٧٠ — ٧١ .

(٢) « نور إلهى خارق للطبيعة » انظر ص ١٢٠ نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٤) ص ١٠٥ ، نفس المصدر .

(٥) ص ١٠٥ نفس المصدر .

(٦) ص ١٠٦ نفس المصدر .

يكون لنا إحساس بذلك الحب والجمال في قداسة الله ورحمته . هنالك فرق بين أن يكون لنا حكم عقلي بأن العسل حلو وبين أن يكون لدينا إحساس بالحلاوة ، هنالك فرق واسع بين مجرد الحكم على شيء حكماً تأملياً عقلياً بأنه سام ، وبين الإحساس بلطفه وجماله . فالأول يبقى فقط بالرأس ، والتأمل وحده هو الخاص به . ولكن القلب يختص بالثاني . وحين يكون القلب حساساً للجمال ، والظرف في الشيء ، فإنه يشعر حتماً باللذة في امتلاكه ^(١) .

لقد اقتنع « إدواردز » بأن لديه بيئة تجريبية زاخرة ، مما يطالب « لوك » الناس بأن يجدوا اللذة في الله . ولكنه حريص على أن يبين أن حب الله واللذة التي نجدها في « موضوعات الدين » ليست مشاعر طبيعية ، ذلك لأن الوسائل التي استخدمناها ليست طبيعية . وإذا اتبع « إدواردز » « لوك » اعتقد أن في « الفعل الإرادي » الطبيعي ، تتحدد الإرادة « بآخر قرار يصدره العقل » . وعلى العكس في حالة هذا الإحساس الخارق للطبيعة ، يخلق الإحساس بسمو الله وتقدير هذا السمو ، فهمنا له . وبهذا صاغ « إدواردز » بغاية العناية حجة تجريبية عن الحب الخارق للطبيعة أو الحب المقدس .

ومع ذلك فهو لم يكتف بهذه النظرية التجريبية ، وصاغ نفس الفكرة في صورة أفلاطونية . فلم يقيم حجته فقط ، على نحو ما يفعل أهل التقوى ، على أساس أننا يتحتم أن نقرب من الله من خلال « القلب » لا من خلال « الرأس » ؛ ولكن على أساس أن هذا الحب المقدس أو الخارق للطبيعة هو حب الكلى . ودعاه « الساحة نحو الموجود بوجه عام » أو « رضى الموجود عن الموجود » فكل فضيلة طبيعية أو أخلاقية ليست إلا انعكاساً لهذه « الفضيلة الحقيقية » واشتقاقاً منها . وهذه مؤسسة لا على « حاسة أخلاقية » في الصورة الإنسانية

(١) ص ١٠٧ نفس المصدر .

للتبليغ بل على سمو الوجود ذاته ، سمو الانسجام والنسبة بين أجزاء الوجود .
« حيث الحب هو كل جمال أولى أصيل أو سمو بين الأذهان ، وإلى الحب مآل
كل شيء يوجد بينها » (١) .

لقد أعاد « إدواردز » بناء أفلاطونية « راموس » المؤسسة على الفن الإلهي
في صورة نقية للحب الأفلاطوني . وجعل واضحاً غاية الوضوح أن هذا « الحب
المقدس » أو السباحة ليس شيئاً حسيّاً أو انفعالياً خالصاً . فهو تجريبي ، وهو
« حاسة تجريبية » ، وينبغي ، يقيناً ، ألا نخلط بينه وبين إلهام « الكويكرز »
أو « المشاعر الغيبية للإحياءات الدينية » . وكتاب إدواردز : « رسالة عن
المشاعر الدينية » هو كتاب نقدي عنيف ويختلط تصوره « للعبادة المسيحية »
أو التقديس للعبادة مع الحس الأفلاطوني ومع الحساسية بالجمال .

ولكن بالنسبة للبيوريتان في « نيو إنجلاند » كان لهذا الكتاب صدى
مقلق وأثر مزعج . فحين كان إدواردز الشاب في « نورثامبتون » يبشر بين
« أرستقراطية » بوسطن « في موضوع » « تمجيد الله في اعتماد الإنسان عليه » كان
لذلك وقع مثير . فالسعى لإحياء الأورثوذوكسية الكاثوليكية — نظرية الشرائع
الطلقة القاطعة ، نظرية الفساد المتأصل ، نظرية الخير ، واللعنة ، والفداء —
لا كعهد من أجل دولة مقدسة ، بل كوحى باطنى عيني بحسب الله ، هذا السعى
كان منعشاً مبلبلاً للخواطر في آن واحد . ولقد زاد تعذر تحقيق محاولة
« إدواردز » لتوفيق بين البيوريتانية ومذهب التقوى بازدياد ظهور الفرقة
بين الأضواء الجديدة « والأضواء القديمة » . فحين حاول هو وحاول أتباعه
« بيلامى » و « إيمونز » و « هيكينز » بحذف أقل من حذقه ، أن يستبعدوا
« عهد منتصف الطريق » الشائع « لىكى يحموا في محافل » نيو إنجلاند « شريعة

التعميد الدقيق والاعتراف العلني بالتدين والتجدد الروحي ، صاروا قلة غير محبوبة وانتهوا بأن أصبحوا فرقة صغيرة من الكلقانين الذين لهم مكانتهم الفلسفية ، ولكنهم من الناحية الاجتماعية لا يمثلون مذهباً مستساغاً. وفي دفاعهم عن بقائهم ، وكذلك من أجل « الحب المقدس » اضطر أصحاب الأضواء الجديدة من أتباع « إدواردز » أن ينضموا إلى المشيخيين الذين أفسدوا فلسفتهم ورحبوا بتقواهم ، واستبدلوا بنزعتهم الفردية الصفة المشيخية للجزويت البروتستانت ، (إذا استخدمنا عبارة « جيفرسون ») ومحاولة تنظيم « حزب مسيحي مركزي في السياسة »^(١) . ولم يشمل النفور الفلسفة والتقوى في « نيو إنجلاند » فحسب ، بل في جميع أنحاء البلاد أيضاً ، وبذلك بادت القضية التي جاهد « إدواردز » من أجلها بخسران لم يكن لها أمل بعده .

٣ — المزمرة:

لقد تصورت المدرسة البيوريتانية الله في حدود الفن لا في حدود الجوهر . ولكن أفلاطوني « كبرديج » الذين لا ينتمون إلى مدرسة « راموس » كانوا أقل اهتماماً بمحاربة التصورات المدرسية عن الجوهر وأشد قلقاً من تجديدات.

(١) انظر الكراسة التي كتبها لازرا ستايلز إلى :

Ezra Stiles Ely : The Duty of Christian Freemen to Elect Christian Rulers (1827).

وقد أعيد طبعها في كتاب « جوزيف بلاو » ص ٥٥١ — ٥٦٢ .

Joseph Blau (ed.) : American Philosophic Adresses (New York 1946) (1700—1900).

وازجئ أيضاً إلى :

Joseph Blau: «The Christian Party in Politics».

في مجلة الدين المجلد التاسع (سبتمبر ١٩٤٦) .

«ديكارت» في علم الوجود. لقد ركز «هنري مور» انتباهه بخاصة على الصعوبات اللاهوتية الناجمة عن تمييز «ديكارت» بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر. أين هو الله إذن؟ كانت إجابة «مور» التي جاراها فيها «نيوتن» بأن الله ممتد وأن الأشياء المادية توجد وجودا حرفيا وكافيا في المذهب الإلهي.

وقد أفضى هذا «نيوتن» إلى أن يقدر المكان المطلق، ولم يتردد «جوناثان إدواردز» في اقتفاء أثره.

«انزع عن العالم النور والحركة، وستكون حالته على النحو التالي :
لن يكون هنالك أبيض ولا أسود، لا أزرق ولا أسمر، لا لامع ولا مظلم،
لا شفاف ولا معتم، لا ضوء ولا صوت، لا حار ولا بارد، لا رطب ولا جاف
لا صلب ولا لين، لا متانة ولا امتداد، لا شكل ولا حجم ولا نسبة، لا جسم
ولا روح، فما الذي يبقى إذن من العالم، إن العالم يوجد يقيناً، ولكن في الذهن
الإلهي، وليس في مكان آخر^(١)».

«إنني لأعتقد أنه يبين بذاته لكل إنسان أن المكان ضروري، أزيل
الامتداه، حاضر في جميع الأنحاء، ولكنني تحدثت أيضاً بغاية الوضوح، فقلت
من قبل إن المكان هو الله^(٢)».

«فحين نقول إن العالم أعني العالم المادي، لا يوجد إلا في الذهن، فإننا
نبلع درجة من الدقة والتجريد. بحيث يتحتم علينا أن نحذر أقصى حذر من أن
نكون قد خلطنا في الأمر وفقدنا أنفسنا بسوء الفهم. فمن المستحيل أن يكون

(١) أنظر Being in Clarence H. Faust & Thomas H. Johnson
(eds.), «Of

س ٢٢ — ٢٣ من :

Jonathan Edwards, Representative Selections (New York 1935)

(٢) «ملاحظات على الذهن».

ما قصدناه هو أن ينحصر العالم في محيط ضيق يبلغ بضعة بوصات من المكان في بضعة من الأفكار تشغل المخ ، فسيغدو هذا متناقضا ، ذلك أن علينا أن نتذكر أن الجسم الإنساني والمخ ذاته يوجدان وجودا عقليا فقط ، بنفس المعنى الذى توجد به الأشياء الأخرى ، بحيث أن ما ندعوه مكانا ، هو أيضا فكرة... ومن ثم فالأشياء توجد بحق في تلك الأمكنة ، فإن ما نعنيه حين نقول ذلك هو فحسب أن هذا الضرب من فكرتنا عن المكان ينتهى إلى مثل تلك الفكرة .. فلا ينبغى على ذلك أن يفهم من هذا ، أننا ننكر أن الأشياء تكون هذالك ، حيث تبدو . ذلك لأن المبادئ التى نرسيها ، إذا نظر إليها نظرة أوثق لا تفضى إلى ذلك . كما لن نجد أنها تجعل الفلاسفة الطبيعية أو علم علل أو أسباب التغيرات الجسمية علما خاويا ، ذلك لأن الوصول إلى أسباب الأشياء في الفلسفة الطبيعية هو الوصول إلى نسبة نشاط الله ^(١)

لقد كان « إدواردز » في ملاحظاته الأولى يمثل أفلاطونية « كمبرج » وهى دعامة لفلسفة « نيوتن » كما هى أساس « للبيوريتانية » ، ولا تختلف اختلافًا عمليا عن المعرفة العلمية . يقول « إدواردز » « فالأمر بالضبط واحد ، سواء وجدت الأفكار في الذهن الإلهى أو وجدت الأشياء بنفس الطريقة كما يظن العامة » . سواء أفسر نظام العلة والمعلول كنسبة في السمو الإلهى ، أو كقانون طبيعى فليس ثمة فارق بين هذا وذاك في نظر العلم . وإنما الفارق هو فحسب في نظر الدين والخيال . ذلك لأن المثالية تفضى بالناس إلى أن ينظروا إلى الأشياء المادية على أنها « ظلال للموجودات » وأن يروا جمال الله وفنه « حين يكون بين جزء من الأجزاء وسائر الأجزاء تناسب ملائم ، يمثله اتفاق عام ورضى تام بينهما معا » . « بحيث تبدو وكأن كلاً منها يحترم الآخر ، كما لو كانت كلها يحب بعضها البعض الآخر » .

ولكن لما كان « إدواردز » قد طالع « لوك » ورأى التحول العام للدين الطبيعي نحو الإيمان في روابط ضرورية، فقد راجع تقديره للمثالية شيئاً ما ، وحبذ نظرية مثالية للعلية . ففي كتابه «الدفاع عن النظرية المسيحية الكبرى في الخطيئة الأصلية» الذي لم ينشر إلا سنة ١٧٥٨ ، أقام الحجة ضد فكرة الرابطة الضرورية ، مثلاً كان يفعل « هيوم » في نفس الفترة على التقريب . والظاهر أن « إدواردز » وصل إلى نقده مستقلاً عن « هيوم » . ومن اليقيني أنه كانت له أهداف مختلفة تماماً فقد أقام الحجة ضد كل « العلل الثانوية » ونسب كل علة مباشرة إلى « دستور الله وحده » . فالله هو وحده « الوكيل » في العالم وهو يستخدم الأشياء المادية كوسائل ، ولكن الأشياء المادية لا تعمل ، إذا تحرينا الدقة في القول ، « كعلل فاعلية » .

« فالوجود السابق لا يمكن أن يكون العلة الصحيحة للوجود الجديد في اللحظة التالية ، أو الجزء التالي من المكان ، أكثر مما لو كانت في عصر سابق أو على مسافة ألف ميل ، دون أي وجود ليشغل الزمن الوسيط أو المكان الوسيط ومن ثم فوجود الكائنات المخلوقة ، في كل لحظة متعاقبة ، يجب أن يكون نتيجة عمل الله وإرادته وقوته المباشرة .

« ... ومن اليقيني أنه يترتب على هذه الأشياء ، أن الأشياء المستمرة في الوجود التي خلقها الله تعادل تماماً خلقاً مستمراً ، أو خلقه تلك الأشياء من لا شيء في كل لحظة من وجودها^(١) .

« ... إن مجرى الطبيعة بكافته ، بكل ما ينتمي إليه ، كل قوانينه ومناهجه ، ثباته وانتظامه ، استمراره وعملياته ، هو دستور جازم ، وبهذا المعنى فاستمرار

(١) ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، المصدر السابق .

« Doctrine of Original Sin Defended » .

وجود العالم وجميع أجزائه ، مثل طريقة الوجود المستمر ، يعتمد كلية على دستور جازم ، ذلك لأنه لا يترتب بالضرورة على ذلك ، أنه لما كان هنالك في آخر لحظة صورة ، أو ضوء ، أو لون ، أو مقاومة أو جاذبية أو فكر أو وعى ، أو أى شيء آخر يعتمد على غيره ، سيكون هنالك إذن شيء مماثل في اللحظة التالية . إن كل الوجود المعتمد على غيره أيًا كان ، هو في تيار متصل دائم الذهاب والإياب . متجدد كل لحظة ، مثل ألوان الأجسام التي تتجدد كل لحظة نتيجة للضوء الذي يسقط عليها ، والكل يصدر على الدوام من الله كما يصدر الضوء من الشمس ففيه نعيش وتتحرك . ويكون لنا وجودنا ^(١) .

إن نظرية « إدواردز » عن الله فاطر الكون والكائنات ، لا تمثل فقط عوداً إلى الكالفينية الأرثوذكسية ، وإنما تمثل أيضاً حجة إيجابية لمذهب وحدة الوجود المستند إلى « نيوتن » و « لوك » . ولم تنكر هذه النظرية وجود المادة ، وإنما تزعم أن المادة توجد وتعمل في الله . وقد أنكرت وجود الجوهر أو الجواهر ذلك لأن الله هو أكثر من جوهر ، هو الوجود الخالق باستمرار . وأنكرت كذلك العملية الآلية أو العلاقات الضرورية . ومن المهم أن نشير إلى أنه عند « إدواردز » توجد الإرادات الإنسانية أيضاً في الإرادة الإلهية وتمارس نشاطها في الله فقط . ولم تكن المادية هي المذهب المناقض منقضة مباشرة لمثالية « إدواردز » بل « الأرمينية » . لقد كانت مثالية « إدواردز » معارضة لمثالية « باركلي » .

والمغزى البعيد لدخول فلسفات اللامادية في الفلسفة الأمريكية في تلك الفترة هو أن المناهج الرئيسية التي نبعت منها هذه الفلسفات أصبحت تابعة لمناهج جديدة ، إن المثالية ذاتها لم يكن لها عملياً ، دور قيادي في أمريكا إلا بعد قرن . وأقل من ذلك كله المثالية اللامادية .

(١) نفس المصدر ص ٣٢٦ — ٣٢٧ .

الفصل الثاني

عصر الاستنارة الأمريكي

١ — الفلسفة صامدة السلطان

لا يمكن تعريف عصر الاستنارة من وجهة الفلسفة ، وبخاصة في أمريكا ، حيث كان أقوى جانب له هو جانب النشاط العملي ، وأضعف جانب هو الدراسات النظرية . لم يكن هنالك صياغة منهجية للعقل الإنساني في هذه البلاد . لم يكن هنالك موسوعة ، ولا فلاسفة ، ولا روح المذهب ؛ ومع ذلك فليس في تاريخنا فترة كانت فيها اهتمامات الجمهور مرتبطة أو ثق ارتباط بالمنابع الفلسفية من تلك الفترة . ولكي نسترجع الحياة العقلية لهذا الجيل الثوري في أمريكا يلزم لنا أن نقيم وجوهنا نحو النصوص الأكاديمية أو مذاهب اللاهوت والأخلاق أو ثمرات العزلة التأملية ، بل أن نتجه إلى صميم الشؤون العامة — إلى وثائق الدولة ، والآراء السياسية ، إلى دور الصحف ومنبر الوعاظ . فلم يحدث في أمريكا أن التحم التفكير الفلسفي والنشاط الاجتماعي بدرجة أشد مما كان عليه الحال في تلك الفترة . ومع أن كثيرا من التفلسف كان تفلسفا حيثما اتفق ، يلتمس حلولاً كلية لمشكلات جزئية ، فليس يفيدنا في شيء أن نستبعد فكرة الاستنارة كفكر عقلي خالص . ذلك أن الحقيقة الواضحة حول الحياة الأمريكية في ذلك العهد لم تكن فقط أن عيون العالم وآماله قد تركزت على أمريكا ، بل إن رجال الأعمال الأمريكيين أيضاً ، قد شغلوا على نحو فريد بدوائر أوسع ، إن لم تكن دوائر عالمية ، لمضمونات اهتماماتهم وأفعالهم . لقد كان لديهم بالفعل « احترام مذهب لآراء الجنس البشري » ؛ وما يبعث على الدهشة أن نرى إلى أي مدى في الماضي والمستقبل

نظروا لكى يفهموا حاضرهم ، ولم يحدث أبدا أن كتب التاريخ بوعى وضمير
قبلا كتب فى تلك الفترة ، كما ندر أن تكون الفلسفة منذ أيام قداى اليونان قد
نعمت بفرصة أعظم مما نعمت به فى ذلك العهد ، للمارسة مسئولية جماهيرية .

ومن المستحيل أن نقرأ عن عصر الاستنارة الأمريكى ونكتب دون
عاطفة . ذلك لأن هذا العصر يشمل قلب تراثنا كشعب ، وأعمق رابطة تربطنا
بأسر الإنسانية . لقد كانت أمريكا حينئذ حدودا عالمية بمعنى مزدوج : فلقد
جمعت فى نشاط واحد تأملات وعواطف أجيال عديدة من المفكرين الأوربيين ،
وقد قادت الطريق أيضا نحو تجارب جريئة سياسية ودينية وأخلاقية ، لم يحدث
أن شارك فيها العالم حتى ذلك العصر . فما يحير مؤرخ الفلسفة شيئا ما أن يشير
إلى « جون آدمز » و « بنيامين فرانكلين » و « توماس جيفرسون » و « جيمس
ماديسون » كشخصيات عالمية ممتازة معبرة عن عصر الاستنارة ، ثم يضطر بعد
ذلك إلى التسليم بأن كتاباتهم مليئة بالأفكار الشائعة ، وعقولهم محتشدة باللبس
والخلط . فلم تكن لديهم مناهج للتفكير ، وكانوا يستعيرون قصدا معظم الأفكار
المتفرقة التى يطبقونها فى ميدان العمل ، فهم خامة فقيرة لقاعة الدرس . ولكنهم
ما برحوا مع هذا ، قوى حية ورموزا كلاسيكية للفلسفة الأمريكية . فإذا كان
ثمة فشل ، فى مثل هذه الدراسات ، فى إظهار عصر الاستنارة الأمريكى « كثورة
مجيدة » فى الفكر والعمل على حد سواء ؛ فوزره واقع على المؤرخ لا على عصر
الاستنارة ذاته .

بيد أن عصر الاستنارة فشل بالفعل بمعنى ما . فإن أفكار هذا العصر سرعان
ما نبذت أو فسدت ، ودفنت خططه للمستقبل ، وأعقبه رد فعل عنيف مشبوب ضد
مثله العاىا ومزاعمه .

لقد كانت قصته قصة درامية : فما أسرع ما استحوالت شعاراته العظيمة

— الحقوق الطبيعية ، الحرية الدينية ، الدين المتحرر ، الفكر الحر ، التقدم العالمى والاستنارة— إلى أصوات جوفاء . وكما كان كشف هذه الأوهام شاملاً كتب أحد المزارعين فى « فرجينيا » حوالى سنة ١٨٥٠ ، إنه ليرى أن المذاهب الديمقراطية « سببت شراً أكثر مما كان يمكن أن يسببه معارضو الحقوق الشعبية ، إذا كانت قوتهم تعادل رغباتهم إن حكومة قائمة على الاقتراع العام ستكون حكومة الشعب فى أسوأ صورة . . . »^(١) وفى احتفال أحد الأحرار الألمان فى « سينسيناتى » « بجيفرسون » سنة ١٨٥٥ رثى سقوط الحرية سقوطاً تاماً فى الحضارة الأمريكية^(٢) . وفى سنة ١٨٥٩ ، كتب « لينكولن » :

« إن مبادئ « جيفرسون » هى تعريفات مجتمعة حر ومبادئه، ومع ذلك فقد نجح البعض فى إنكارها واستبعادها . فأحدهم يسميها متعجلاً « تعميمات براقة » وآخر يدعوها فى غلظة « أكاذيب مفضوحة » وآخرون يحتجون فى خبث بأنها تنطبق على « أجناس أعلى » . هذه التعبيرات إيدان بعودة الحكم الاستبدادى . بهدأمية^(٣) » .

ولكن رد الفعل هذا قاصر عن البرهنة على أن عصر الاستنارة لم يكن بالفعل عصرًا مستنيرًا . بالعكس ، كان هنالك حنين متزايد بين الفلاسفة الأمريكيين .

(١) انظر ص ٤٤ من :

Avery O. Craven, Edmund Ruffin: Southerner (New York, 1923),

راجع بالمثلى وبخاصة الفصل ١٩ من :

George Fitzhugh: Sociology for the South (Richmond, 1854).

(٢) انظر ص ١٩ من :

J. B. Stallo: Reden, Abhandlungen und briefe (Cincinnati 1893)

(٣) واردة فى كتاب :

Albert Ellery Bergh (ed.): The Writings of Thomas Jefferson (Washington, 1903), I, xvi— xvii

العودة إلى ذكرى تلك الأيام العظيمة ، وليس هنالك مفكر أمريكي يستطيع أن يمنع نفسه من أن يغبط الفلسفة على ما جنته إذ ذاك من فائدة وما نعمت به ممن حرية .

٢ — السحابة

بدأ عصر الاستنارة في سرور وانتهى في خوف . ففي خلال مراحله الأولى نبع الإيمان في ساحة كلية من التفاؤل اللاهوتي . وفي أمريكا تجلت هذه السمة مع « كوتن مائر » وهو حاكم ديني قديم ذو مهابة ، تصور واجبه المهني في « عمل الخير » . فهو لم يكتب « مباحثه لعمل الخير » فقط بل كان يذهب أيضا من بيت إلى بيت « ليفعل الخير » حيثما ارتاب في حضور الرزيلة . وقد أصبح ضميرا نابضا بالحركة . فموضوع « الخير المسيحي » في تصوير « إدواردز » للسحابة هو الله ، والمتنفع هي نفس الإنسان . ولكن البيوريتان المغالين تصوروا السحابة في حدود فعل الخير للآخرين ، متخيلين أن الله نفسه لا يهتم بمجده الذاتي اهتمامه بسعادة مخلوقاته . وكتاب « مائر » : « الفيلسوف المسيحي » من الصور الأولى المعبرة عن هذا التصور ، وهو مؤسس على ما في الطبيعة من تناسب وخطوة مرسومة . وكتاب « تيلر » : « التمثيل في الدين » وكتاب « بالي » : « اللاهوت الطبيعي » ، من المؤلفات التي تبسط في أسلوب جديد ، الحجة عن الخطأ الإلهية .

فقد تزايد عند « صفوة » سكان « نيو إنجلاند » المستمتعين بالرخاء الاعتقاد في العناية إلهية كلية . حتى كتاب « وولستون » : « الدين الطبيعي » كان يطالع ويدح في نطاق واسع . وقد جعل « صمويل چونسون » من هذا الكتاب أساسا لكتاب

الأخلاق . فإذا اتخذ « وولستون » نموذجاً ، شرح لنا أن الله يعامل كل شيء بما هو عليه بالفعل طبقاً للحقيقة . وعلى ذلك فهو يعامل الإنسان كموجود خلق للسعادة (السعادة السرمدية بالطبع) .

« يجب علينا أن ندخل في اعتبارنا . طبيعتنا بأسرها ، وبقاءنا من حيث كوننا مخلوقات حاسة عاقلة ، اجتماعية خالدة ؛ فلا بد أن تكون طبيعتنا إذن هي الخير والسعادة للطبيعة البشرية كلها ، والنظام الأخلاقي الشامل ، في الزمن ، وفي السرمدية . ومن ثم فخير الجسم الحيواني أولذة الإحساس ليس إلا خيالا ، وينقطع عن كونه خيراً ، بل له أيضاً طبيعة الشر ، بقدر تنافره مع خير النفس وسعادتها : وذلك هو شأن الخير الخاص ، بقدر ما هو متنافر مع الخير العام ، والخير المؤقت بقدر تنافره مع ما هو سرمدي . وهذا هو الذي يجعل خيرنا وسعادتنا في شمولها ، يلتقيان مع حقيقة الأشياء وطبيعتها ، بل وينجمان عنها . أو أن الأسماء والمشاعر والأفعال ، معتبرة على ما هي عليه في الواقع ، ذلك لأن تأملها مثل لتأملها صالحة ومتجهة بطبيعتها إلى أن تجعل طبيعتنا العقلية والاجتماعية والخالدة سعيدة تماماً في عمومها^(١) . »

وكان « بنيامين فرانكلين » - الذي لم يقرأ كتاب « وولستون » فقط ، وإنما اتخذ نموذجاً له أيضاً خلال إقامته القصيرة في لندن - ميالاً إلى السخرية من مثل هذه البهجة . وقد نجحت رسالته عن الحرية والضرورة ، واللذة والألم نجاحاً رائعاً في هذا الصدد . لقد كان فرانكلين وطنياً لودعياً قوياً الشخصية ، تتمثل فيه النزعة الإنسانية العلمانية ، فهو إنسان وهب نفسه مخلصاً متفانياً للخدمة العامة . وللمشروعات النافعة . وكتابه : « فن الفضيلة » و « ريتشارد الفقير » اللذان

(١) انظر ج ٢ ص ٤٤٨ من :

Herbert & Carol Schneider (ed) : Samuel Johnson President of Kings College, His Career and Writings (New York, 1929)

يفسران عادة بأنهما عبادة للاقتصاد والأفكار الرأسمالية ، كانا في نظره محاولات « لفعل الخير » . إن ما جعل من « فرانكلين » شخصية ثورية في أمريكا هو الطابع العلماني لتفكيره وأخلاقه . فقد احتفظ بالكثير من ابتهاج « اليانكي » واكتسب بعضاً مما عند « الكويكر » من تنوع . وكان راضياً عن القيمة الاقتصادية للفضائل البيوريتانية . ولكنه أزال إزالة تامة غلاف التقديس الذي يغلفها ووضعها على قاعدة نفعية خالصة . ولا يخامر قارئ « يوميات ريتشارد الفقير » شك أبداً في أن الحس المشترك والحكمة الماثورة الماثلة فيها كانت تتويجاً لصراع عقلي ، ولكدح شاق من أجل التحرر . ويبدو هذا الكتاب كله عادياً مألوفاً وساذجاً ، ولكن قارئ « سيرة « فرانكلين » لحياته ، وأفضل من ذلك كتاباته المبكرة عن الربوبية ، يمكن أن يرى إلى أي حد كانت الاستنارة والفسطة والأمانة متسربة في اكتشافه للحس المشترك في موكب اللاهوت :

« لقد كنا نجادل أحياناً ، ويبلغ بنا الواقع بالحجة مبلغه - حتى تغدو الرغبة في المجادلة عادة سيئة جداً . . . ففضلاً عن الحديث المنكسد المفسد ، فثمة سامة وربما عداوات تنشأ بين أولئك الذين كان يمكن أن تجمع بينهم الصداقة . لقد وصلت إلى هذه الحقيقة بقراءة كتب أبي عن المجادلة في الدين .

« وقد لاحظت منذ ذلك الحين أن الأشخاص ذوي الحس المرهف يندر أن يقعوا في هذه المجادلة ، باستثناء الحامين وزجال الجامعات ، وبوجه عام الناس من كل لون ، الذين تربوا في أديانهم .

« ولقد نشأت مقتنعاً بأن للحقيقة ، والإخلاص ، والتكامل أقصى أهمية للسعادة في الحياة^(١) » .

(١) انظر حياة بنيامين فرانكلين بقلمه :

لقد نهض « فرانكلين » بذلك التغيير الفلسفي الكامل الواضح الذي حدث تدريجياً عند البيوريتان . وبدأ هؤلاء يفهمون بوعي متفاوت أن لما يدعى « الأخلاق البيوريتانية » أساساً نفعياً كما أن له تعبيراً لاهوتياً . لقد اضطر سكان « نيو إنجلاند » أن يكونوا بيوريتان وذلك بسبب رغبتهم في بناء « نيو إنجلاند » وليس كما يظن عامة ، بسبب نزعة الكاثيكية . إن السبب المباشر الرئيسى « للضمير المعذب » أو للإحساس بالإثم ، وهو الذى يرى المذهب الكاثيكنى أنه فى أغلب الظن نتيجة للحرمان ، والقدر ، يوجد فى المطالب الصحيحة للحياة الأولى . لقد كان القسس حريصين على أن يأمر الله بما نحتاج إليه ويمنع ما يقف حجر عثرة .

لقد قام « بنيامين فرانكلين » بمحاولة المحافظة على الفضائل البيوريتانية فى صرامتها ، على أن يتخلى تخلياً تاماً عن عقوباتها اللاهوتية . وبنى صرح الأخلاقية على أسس نفعية ، وجعل لها عقوبات عملية . وفى هذا حقق نجاحاً مرموقاً . لقد وضع « فرانكلين » الأمر كله فى بضعة كلمات : « لم يكن للوحى من حيث هو كذلك أى وزن عندى ، ولكنى أخذت بالرأى الذاهب إلى أنه وإن لم تكن بعض الأفعال سيئة ، لأنها ممنوعة بالوحى أو حسنة لأن الوحى يوصى بها ، فربما كانت هذه الأفعال مع ذلك ممنوعة لأنها سيئة لنا أو موصى بها لأنها مفيدة لنا ، فى طبائعها ، على أن توضع جميع ملابسات الأشياء موضع الاعتبار ، ^(١) وكل ما يتبقى قوله هو ببساطة ، ما أعاد « فرانكلين » قوله مرة أخرى : إن شئت أن تنجز أمراً فهذه هى الوسائل الضرورية : الاعتدال ، الصمت ، النظام ، التصميم ، الاقتصاد ، الاجتهاد ، الإخلاص ، العدالة . . . إلخ . فإذا سأل أحد من الناس عن الدليل ، فإن فرانكلين يشير إلى تجربته هو وإلى المتسوطنين أنفسهم كشاهد على ذلك .

(١) نفس المصدر السابق .

لقد هدم الفلاسفة ببساطة هذه الفلسفة ، فإن « فرانكلين » يعد نموذجاً لما يطلق عليه الأوروبيون « الأمركة » في اهتمامه بالقيم التي تستخدم كأدوات . فالقيم التي تعتبر غايات ، وإن كان قد سلم بها ، إلا أنه نادراً ما قصد إلى وضعها موضع التعريف والمناقشة ، ذلك لأن في أمريكا ، (على نحو ما يكون الأمر في غيرها من البلاد أيضاً ، في هذا الصدد) تختار الغايات منذ القدم وفي يسر ، مثلما يختار الأطفال الأديان ، فإن هذه الأديان تؤخذ كأمر مسلم به كجزء من البيئة العقلية ، ويندر أن تحدث مناسبة لنقدها نقداً جاداً . لم يكن « فرانكلين » معنياً بوضع تعاليمه البيوريتانية كغاية في ذاتها . فهو يفترض أن للناس غايات ، وأنهم يودّون أن يكونوا « أحراراً بسطاء » وأنهم يفهمون الثروة كمجرد وسيلة ضرورية للاستمتاع بالغايات الحقيقية لمجتمع مرفه « فالنوم مبكراً والاستيقاظ مبكراً » ، يجعل الإنسان سليماً ، غنياً ، حكيماً « فالصحة والغنى والحكمة - هذا الجمع بينها ليس تلخيصاً سيئاً للخيرات الحقيقية للحياة الإنسانية . ولكن واحداً من هذه الخيرات لم يظهر في قائمة « فرانكلين » ، عن الفضائل ، التي عنيت بحسب بجانب النوم المبكر واليقظة المبكرة في الحياة .

وبعبارة أخرى إن الفضائل البيوريتانية ، بقدر ما لم تكن فلسفة لمثل عليا إنسانية لم تكن كذلك عوضاً عن الأخلاق الأرسطية ولا تمجيداً للنزعة البورجوازية التجارية . فإذا كانت الأخلاق البيوريتانية تقوم مقام شيء ما ، فهي تقوم مقام الفضائل المسيحية التقليدية ، لأنها أيضاً ، تكون فلسفة لنظام الحياة . لقد جرى العرف على تصوير الحياة المسيحية ، على أنها حياة مذلة ، وإحسان ، وتوبة ، ومسغبة ، وإنكار للذات ، وروح تسامح . والفضائل البيوريتانية ، رغم أن اللاهوت المسيحي لا يعتمد عليها ، لم تكن مسيحية بالعرف .

هذا الانفصال عن العرف المسيحي الأخلاقي ، الذي جعله « فرانكلين »

واضحاً في فلسفته ، هو في صميم التعارض بين « اليانكي » « والمسيحي » وهو أيضاً في قلب عصر الاستنارة الأمريكي بوجه عام. ولو أن الاستنارة الأمريكية اتبعت « فرانكلين » في الاقتداء بالسماحة العملية ، والإنسانية العلمانية ، خلقت ما كانت أوروبا تتوقعه منها . ولكنها اتبعت النمط الأكثر تقليداً ، فارتبطت بالعقيدة العاطفية في السماحة ، وخلقت « ديناً متحرراً » . وما لبثت فضائل « فرانكلين » ، أن ابتعدت عن سماحته ، وقاده هذا إلى أن يتصورها كوسائل نحو حياة حرة وسهلة ، تغدو شاقة في تفاهة المنافسة الجامحة ، والعمل الدنيء .

٣ — نظرية الحرية

كان انتصار أنصار حزب الهويج الانجليزي انتصاراً علمانيا سنة ١٦٨٨ ذروة للشورة البيوريتانية واستمراراً لها ، وقد صاغت فلسفة « لوك » السياسية في صورة علمانية معظم الأهداف العملية للمنشقين — الحقوق الدستورية ، التسامح ، والأمن . وقد حدث تطور مماثل في « نيو إنجلاند » : صياغة المذهب البيوريتاني صياغة علمانية في نظرية للحرية . ولكن القسس عجزوا عن أن يتولوا زمام القيادة في فترة الانتقال تلك ، لأن حكام البيوريتان الدينيين كانوا يخشون التيارات العلمانية ، وقليل منهم أحيا النظرية « الكالفينية » القديمة في مقاومة الطغيان . ومن أشد هذه النماذج إثارة للشغف هو تلك الموعظة « الثورية » المشهورة . التي كان يتلوها الرئيس « جون ويندرسبون » على طلاب « برنستون » في ١٧ مايو سنة ١٧٧٦ ، وفيها يحتج بأن إرادة الله المطلقة تثير عواطف المستوطنين المضطربة ضد مضطهديهم . « إن سحق الإنسان حين يبلغ أقصى شدته يشبع إرادته ، ويفضي به في نهاية الأمر إلى إيثار ما هو خير له » .^(١) ولكن

(١) انظر ص ١٦ من :

John Witherspoon : The Dominion of Providence over the Passions of Men (Philadelphia, 1777).

(م ٣ — الفلسفة الأمريكية)

حتى « ويزرسبون » ، بعد أن بسط نظريته الأرثوذكسية عن استخدام الله لمواطني الناس ، كرّس النصف الأخير من دعائه إلى نداء علماني جلي للشباب ، كي يقاتلوا بشجاعة ذوداً عن حقوقهم ومن أجل « قضية العدالة ، والحرية والطبيعة الإنسانية » ، وقد توخى أن يوحد المذهبين بأن يبنى حججه على أساس تاريخي ، ألا وهو أن فقدان الحرية المدنية يجرّ معه دائماً فقدان الحرية الدينية « وأنتا إذا تخلينا عن صفتنا الزمنية ، فإننا نسلم ضميرنا في عين الوقت للرق » ^(١) .

وقد سبق تهيئة الثأرين بهذه الطريقة للاهوت البيوريتاني ، تهيئة مماثلة قام بها « جون وايز » . فهو في دفاعه عن حريات المحافل المحلية (١٧١٧) قد تحول عن الحجج الكنسية وعن مبادئ البيوريتان إلى « قانون الطبيعة ونورها » (وبخاصة عند « بوفندورف ») إلى نظرية « مناعات الإنسان » وقد خصصها على ما يلي : « المناعات الرئيسية المنتمية لطبيعة الإنسان » : حرية الإنسان في اتباع حكمه العقلي الخاص ، والحرية الشخصية والمساواة ، وإتاحة الفرصة له لينضم إلى أقرانه في ممارسة السيادة الشعبية والعقد الاجتماعي . وينتهي « جون وايز » بصراحة تامة إلى القول بأن من بين جميع الحكومات « في العالم يمكن أن تكون الملكية المنتظمة (مميزة من الملكية المستبدة) القائمة على ديمقراطية نبيلة كأساس لها ، أعد لها » ^(٢) . وحينئذ تشجع بعض قساوسة « نيو إنجلاند » على

وفي نفس الفقرة يعلق « ويزرسبون » بفطنته اللاهوتية المعتادة . « هنالك في كثير من الأحيان مزيج يمكن تمييزه بين السيادة والعدل فيما تأمر به العناية الإلهية » .

(١) ص ٢٨ نفس المصدر السابق .

(٢) انظر هامش ص ٣٩ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch : Philosophy in America (N. Y, 1939).

«الاعتقاد» «بجوثان مايهيو» الذي أعلن في: «مواظ إلى الشباب» (١٧٦٣) أن حب الحرية والوطن وكرهية الاستبداد والطغيان هما جوهر الدين الحقيقي . ولكن «مايهيو» وأنصاره من التأثيرين لم يبذلوا إلا محاولة ضئيلة لاشتقاق هذه النظرية من المذهب البيوريتاني . والواقع ، أنه لم يكن راعياً «راسخاً» «للقدم» وقد وصفه «جمويل جونسون» -وهو من «التوري»- «أنه من أولئك المفكرين المتميعين الذين لا يمكن أن يعدوا ، إلا نادراً ، مسيحيين خيراً من الأتراك» .

وكان من الأيسر على أغنياء التجار المتمردين أن يطرحوا الادعاء «البيوريتاني» في الاعتقاد بآب كمال مطلق على الله ، وبوجوب الطاعة «للحكام» وأن يصبحوا شيئاً فشيئاً من «الهويج» إن لم يكونوا من الجمهوريين استعداداً . لذلك الإعلان العلماني للدهش لاستقلالهم . ومن ثم فقد انتشر في سرعة البرق في جميع أنحاء المستعمرات تصور علماني للتاريخ والقدم .

فبرغم شيوع نداءات «توم بين» و«فرانكلين» ، بالحصافة «والحس المشترك» ، أخذ الزعماء الأمريكيون على عاتقهم مشقة تدعيم المبادئ الكلاسيكية الحديثة فقط ، بل وأيضا الكلاسيكية القديمة سواء بسواء . لقد كان غزو القانون الروماني والفلسفة السياسية اليونانية لأمريكا - وهما اللذان لم يؤد لهما البيوريتان إلا خدمة شفوية - كان هذا الغزو في ذاته حدثاً جليلاً في تاريخ الفكر الأمريكي ، ومنساهمة كبرى للاستنارة . ودون أن نعود إلى الأصول الكلاسيكية ، يمكننا على الأقل أن نبين الأفكار والتيارات الفلسفية الرئيسية ، التي ظهرت مع محاولات تبرير الثورة ، وفي جومة الجدل والنقاش حول الدستور .

(أ) للعقد الاجتماعي والنكومنولث . كان من الميسور صياغة النظرية البيوريتانية لجهد الكنيسة صياغة علمانية . وقد تحقق هذا بقدر كبير بفضل

« لوك » وأنصار الهويج الإنجليز . فكل ما كان مطلوباً للتوفيق بين العقد الاجتماعي في الصورة التي بسطه فيها « لوك » وبين المطالب الأمريكية هو صبغه بالصبغة الجمهورية بإضافة مقتطفات من النظريات الرومانية الكلاسيكية للعقد الاجتماعي ، و« جون آدمز » و « توماس جيفرسون » ، أن المشكلات النظرية مثلها مثل المشكلات العملية يمكن حلها في نطاق الامبراطورية البريطانية ، مثلما كان يأمل المحفلون المعارضون الانفصال أن يبقوا في كنف كنيسة إنجلترا . لتعتبر المستعمرات أقطاراً متعددة لكل منها تشريعاته ، ولكل منها عقد إرادى يربط بينها وبين التاج المشترك ، والقانون المشترك للامبراطورية ، وتشريعاته الخاصة به ، وحينئذ تشكل بريطانيا العظمى معاً مع « دولها الزميلة الحرة » اتحاداً فيدرالياً امبراطورياً من دول حرة ، مماثلة للنظرية الحلقية للأبرشيات الحرة المتحدة في الكنيسة « الأنجليكانية » تحت سلطة المسيح ، وهو وحده العامل الأسمى وقد كان من السهل النظر إلى المستعمرات على هذا الوجه ، وذلك لأن مراسيمها مؤسسة بوضوح على عقود . مثل هذه الدول ، وإن كانت متحدة ، يمكن أن تكون حرة ، مادامت كل دولة منها تحظى بحكومتها النيابية ، وكل منها يمكنها في حدود القانون المشترك أن تقترح على طبيعة مساهمتها في الدولة الكبرى المشتركة ومدى هذه المساهمة : وقد يكون العامل الوحيد المطلوب لتأمين الوحدة بالإضافة إلى صلة الولاء المشترك نحو التاج ، هو محكمة امبراطورية عليا مستقلة ، وظيفتها الوحيدة هي الحكم بدستورية قرارات كل هيئة تشريعية . هذا التصور لكوننولث اتحادى من مجتمعات حرة (متعاقدة) دعا إليه بحماس في سنة ١٧٦٠ أولو الأمر الساعون إلى التوفيق على جانبي الأطنطى ، والذين كانوا يأملون أن

يكون الصراع الاقتصادي بين الوطن الأم والمستعمرات لاحقاً خطوة لإصلاح الدستور^(١).

ولكن ، كما يعلم الجميع ، ما ثبت أنه خطة غير عملية لـ «كومنولث امبراطوري» سرعان ما غدا دعامة فعالة للتعاون بين المستعمرات ، ثم لاتحاد فيدرالي بين الدول . لقد كان كل واحد يتوقع أن يكون التشريع الاتحادي مركزاً أساسياً للاضطراب والشقاق ، لنفس السبب الذي كان البرلمان الانجليزي من أجله مركزاً عاصفياً للسياسة الاستعمارية ، وقد كان لهذا أن يكون كأمر جوهري للحرية . ولكن جهازاً تنفيذياً واحداً أو محكمة عليا ينبغي مع هذا أن تقيم السلام ، وعليهما الممول في ضمان الأمن للكل . هذا النموذج الجذري للفكر السياسي الأمريكي ما بين سنة ١٧٦٠ إلى حوالي ١٨٢٠ ، لم يكن فحسب وسيلة عملية لكسب الحرب وبسط جناح السلم ، وإنما كان كذلك تجسيدا عملياً للفلسفة الاجتماعية « فالخطة الاتحادية » التي كان واضعوها لا يفتأون يزعمون بها ، كانت تطبيقياً مزدوجاً لنظرية عقد اجتماعي ، أو ، كانت كما أبان عن ذلك « جيفرسون » — جمهورية كبرى مشيدة من جمهوريات صغيرة . لقد كانت كل مدينة في « نيو إنجلاند » ، وكل مقاطعة أو « مئات المقاطعات » وكل دويلة ينظر إليها مثلاً ينظر إلى الاتحاد الكبير ؛ على أنها مجتمع كامل قائم على أساس العقد ؛ وكان « توماس جيفرسون » ، بخاصة ، حريصاً على أن تحتفظ هذه الجمهوريات الصغيرة بنشاطها ، إذ كان يعتقد أن سلامة الجمهورية الكبرى مرهونة ببقية هذه المجتمعات المحلية ومالها من خصال جمهورية .

(١) في المستعمرات كان « بنيامين فرانكلين » و « صمويل جونسون » من أول من بادر بالمناداة بالاتحاد قبل أن تنثور مسألة الاستقلال ، ومن الغريب أن « جونسون » اعتبر مطالبته بتأسياسة أمريكيتين الصبغة الكنسية لهذه الفكرة .

« إننى لأجرو على القول بأن هذه الجمهوريات ستتكون مع الزمن هي، وحكومتها المركزية، مثلها مثل الكواكب التي تدور في فلك الشمس، تؤثر فيها وتتأثر بها تبعاً لأوزانها والمسافات التي تفصل بينها، وينجم عنها ذلك التوازن الجميل الذي ينهض عليه دستورنا، والذي أعتقد أنه سيظهر للعالم في درجة من الكمال لا مثيل لها إلا في نظام المجموعة الشمسية ذاته، ومن ثم فرجل الدولة المستنير، هو الذي يتوخى أن يحافظ على وزن كل جزء، ونفوذ، ذلك لأن إعطاء أى جزء فوق مقدوره، سيقوض التوازن العام»^(١).

وتبعاً لنظرية التعاقد هذه تكون الجمهورية أو الكومنولث بمثابة اتحاد إرادى شرعى للمواطنين الذين يتعهد كل منهم بحماية حقوق الآخر الطبيعية، ولهذا الغاية يعين «مندوباً»، «وصياً» أو حكومة تقم الحقوق المدنية أو العدالة. وليس هذا تعاهداً متبادلاً للحقوق لصاحب السيادة (كما هو الشأن عند هوبز)، أو إقراراً بإرادة الأغلبية على أنها صاحبة السيادة (كما هو الأمر عند لوك). وإنما هو الشعب الذى يمارس حريته أو سيادته (إذا كان لا بد من الاحتفاظ بهذه الفكرة) بتأييد حقوق كل فرد واحترامها وتعزيزها، لا بترك تلك الحقوق لحكومة ما. لقد جاهر «توماس بين» - وهو من غلاة الجمهوريين - في شجاعة «بسيادة الشعب» بينما كان «جيمس ويلسون» يكشف بوعى عن المضامين الشرعية لهذه النظرية في السيادة. ولم يكن الأمريكيون قد سمعوا بعد حين كانت هذه النظرية في دور الصياغة، بنظرية «روسو» في سيادة الإرادة العامة، إلا لكانوا قد تشككوا فيها. ذلك لأن نظرتهم كانت مؤسسة بالأخرى على أن تكون الإرادات الفردية والعامة تابعة لاحترام الحقوق الطبيعية والمدنية أم تابعة للجمهورية.

(١) خطاب لى «بريجرين فيتزهوج» Peregrine Fitzhugh في ٢٢ فبراير.

سنة ١٧٩٨، انظر ص ٥١ - ٥٢ من :

John Dewey (ed) : The living Thoughts of Thomas Jefferson (New York, 1940).

وقد أخذوا بأن الشئون العامة مرتبطة بالشئون الخاصة ارتباط الوسيلة بالغاية ،
أعنى أن الحريات والقوانين والسلطات المدنية . . . إلخ هي أدوات لتأمين مختلف
المواطنين وتحقيق أكبر قسط من السعادة لهم .

« نحن نعتبر هذه الحقائق بيّنة بذاتها : وهى أن كل الناس خلقوا متساوين ،
وأن خالقهم قد وهبهم من لدنه بعض حقوق ثابتة ملازمة من بينها : حق الحياة ،
وحق الحرية ، وحق البحث عن السعادة ؛ وأن من أجل صون هذه الحقوق ،
أصبحت الحكومات بين الناس ، مستمدة سلطاتها الصحيحة من رضى المحكومين ،
وأنه حينما يغدو أى شكل من أشكال الحكومة مقوضاً لهذه الغايات ، فمن حق
الشعب أن يعدّها أو يلغيها ، ويقيم حكومة جديدة ينهض أساسها على مثل هذه
المبادئ ، وتنظم سلطاتها فى صورة ، تبدو لهم أقرب الصور لكفالة أمنهم
وسعادتهم^(١) » .

وقد كان من المعتقد أن هذه الحقائق « البيّنة بذاتها » تنتمى إلى حقيقة أوسع ،
نطاقاً بيّنة بذاتها . ولقد كان أحد الأهداف الجذرية للاستنارة وهو الهدف المصوغ
فى كتاب « لوك » : « مبحث العقل البشرى » ، أن ينهض علما الأخلاق والسياسة
على أساس المعرفة البرهانية . وكانت الرياضيات هى النمط المثالى لذلك ، وكانت بديهيات
الحق هى نقطة البداية لمثل هذا المنهج . وكانت هذه المحاولة العامة لبناء مناهج
قياسية فى علوم الذهن والأخلاق مثلاً أعلى عقلياً على التمام ، وقد كانت تتسق فى
كثير من الأحيان مع الشعار الفرنسى « الأيديولوجيا » ولم يكن ثمة حماس لنظرية
« هتسسون » و « هيوم » فى « الحس الأخلاقى » ، وأية محاولة لاعتبار « مبادئ »
القانون الطبيعى ، هذه على أنها مجرد مبادئ للطبيعة البشرية ، كانت تطرح
جانبا مثلاً كان يطرح الاعتقاد فى أفسار فطرية . ومع هذا كان هنالك نداء
متصل من كتاب المقالات أمثال « صمويل آدمز » و « توماس بين » للحس

(١) من إعلان الاستقلال .

المشترك « ومع أن « جيفرسون » بَيِّن أنه حين يشير إلى « الحقائق البينة بذاتها » في إعلان الاستقلال لا يقصد أكثر من « الحس المشترك للمواطن » . هذا الإيمان في الحس المشترك لم يكن بعد مبدأ فلسفياً أو كشفاً نفسانياً . فالحس المشترك في هذا المعنى ، كان يعنى العقل المشترك ، وعلم أى مواطن كان مبنياً على الحس المشترك أو المبادئ البينة بذاتها لذلك المواطن ، فتشديد المبنى على مثل هذه « الأفكار » أو المبادئ الأولى هو الوصول إلى اليقين بدون ميتافيزيقيا وهو أن يكون الإنسان عملياً دون أن يكون من أصحاب مذاهب المنفعة العامة أو من الحسين^(١) .

(ب) الحقوق الطبيعية والحقوق الدستورية :

استخدم كتاب المقالات والمحامون « حقوق الإنسان » كلمة سر ملائمة . وليس ثمة إلا أهمية ضئيلة في نظرهم ما إذا كانت هذه الحقوق « حقوق الأغلبية »

(١) عَمَّهم « جيفرسون » هذه النظريات في النهج أكثر مما فعل زملاؤه المتعاونون معه في « علم الحكومة » ؛ وإذا جاز لنا أن نستثنى « چون تايسلر » من كارولين . فإننا نجد « چون آدمز » و « جيمس ويلسون » و « جيمس ماديسون » قد نعتوا مذاهب في الحكومة ، ولكنهم فشلوا في توضيح أفكارهم الفلسفية الأعم ؛ و « ألكسندر هاميلتون » الذى كان يتفلسف على طريقة المنحدرين ، كان ميالاً لالتقاط مبادئه من الدراسات الكلاسيكية كلما دعت الحاجة إلى ذلك . وقد بَيَّن « جيفرسون » أنه في خطة صورية أو كادمية للدراسات « كان في وسعي أن أميز في القسم الفلسفي : ١ - الأيديولوجيا ٢ - الأخلاق . ٣ - قانون الطبيعة والأمم . ٤ - الحكومة . ٥ - الاقتصاد السياسى . » والإيديولوجيا هنا تمثل النظرية العامة للأفكار ، والعلوم الفلسفية الأخرى تمثل المجالات الجزئية للحقيقة . وفي الإيديولوجيا ، أوصى « جيفرسون » قبل كل شئ بـ « دى تراسى » في الأخلاق ، و « لورد كيمس » في قانون الطبيعة والأمم ، إلى ذلك الرواقيون القدامى ، « جروسيوس » أو « فبتل » (وفي مرتبة ثانوية « بوفندورف » و « بوزلاماكي ») ، وفي الحكومة يوصى بتعليق « دى تراسى » على « مونتسكيو » وتقييمه له ؛ وفي الاقتصاد السياسى بمراجعة « دى تراسى » للفيديوقراط (وبخاصة « سميت » و « ساي ») .

ارجع في ذلك إلى : ص ٦٠ وما يتبعها ، و ص ١٤٤ وما يتلوها من :

Adrienne Koch : The Philosophy of Thomas Jefferson (New York, 1943).

أو « حقوقاً موروثة بالمولد » أو « حقوقاً فطرية » أو « حقوقاً موهوبة من الخالق » ، كما لم يكن من الحصافة أن نميز تمييزاً شديداً الوضوح بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية ، وقد كانوا مبالغين إلى أن يفعلوا ما فعل « بوفندورف » الذي اتبعه الفرنسيون سنة ١٧٨٩ — حل العقدة المعضلة بالحديث بغاية التفخيم عن « حقوق الإنسان والمواطن » . وقد شاع تصور شعبي غامض عن الحقوق الطبيعية ، والحرية والسيادة الشعبية في المناقشات التي كانت تدور حول التشريعات الاستعمارية والدساتير . ويعد « صمويل آدمز » و « جيمس أوتيس » في « نيو إنجلاند » و « جورج ماسون » و « باتريك هنري » و « جورج ويت » في فرجينيا ، نماذج أولى للكتاب الذين أشاعوا الأفكار الجمهورية ، وبسطوا المشكلات أمام الجيل التالي من أصحاب النظريات الأدق .

ولكن بين رجال الدولة المبالغين للفلسف ، كان الجدل الأكبر في أمريكا هو في الحقيقة استمرار للجدل الأكبر الذي بدأ (بالنسبة للإنجليز على الأقل) في جيش « كرومويل » بين المشيخيين والمستقلين . لقد استخدم « لوك » تصور الحقوق الطبيعية استخداماً فضفاضاً ، مادام كان في وسعه أن يشحذ فأسه على تميزات ليس هنالك ألبتة ما هو أقطع منها . وبالمثل في أمريكا ، كانت التيارات النظرية الجذرية أمراً لاحقاً ، حتى بعد كسب حرب الاستقلال ، ولكن حينئذ بدأت هذه التيارات تتزايد أهميتها وتشغل المكانة الأولى ، فقد كان من المستحيل تجنبها في وضع الدستور ، وفي دراسة الثورة الفرنسية . والتيار الفلسفي الجديد الذي انبثق من هذا الصراع يمكن بسطه على الوجه التالي : — هل يمكن تعريف الحق أو القانون كبناء تنظيمي أخلاقي ، بحيث أن الإطار العام الثابت أو دستور دولة يمكن أن نجزم عليه بأنه عادل أو غير عادل معقول أو عسفي ؟ أو هل يجب أن نعرف الحق في حدود الأفعال الجزئية ، التي تكون بطبيعتها

الفردية صحيحة أو عسفية ؟ ففي حالة انجلترا يرقى هذا الاتجاه العمل إلى مرتبة التساؤل عما إذا كانت سيادة البرلمان — أعني سيادة مشرعى الشعب — صحيحة من ذاتها ، أو ما إذا كان من المحتمل أن يكون قانون البلاد ذاته عسفيا الأمر الذى يستلزم « احتفاظ » الشعب بحقوق أو حريات خاصة يستخدمها ضد ممثليه أنفسهم وما يبرمونه من قوانين . لقد تصور « جون آدمز » — وهو يتبع فى هذا « جيمس هارينجتون » — نظاما له بنيته وأنظمته وإدارته الذاتية . وقد كانت فكرته على هذا وضع دستور تندمج فيه المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة ، وهى فكرة تسلطت على الفلسفة الاجتماعية أكثر من قرن . وكان يرى أن من الممكن إبعاد الصبغة الشخصية عن القانون ؛ بتوزيع الملكية أو السلطة على نحو لا يمكن معه لأية مصلحة فردية من السيطرة . وبعبارة أخرى ، فى جمهورية كاملة ، تراقب المصالح المتنوعة والطبقات المتمتدة بعضها البعض الآخر ، وبذلك تخلق توازنا طبيعيا يحقق العدالة تحقيقاً آليا لكل منها . وبزيادة عدد الملاك وبترتيب الإدارات والاقتراع السرى ترتيباً دوريا ، وبالفصل بين الهيئات النيابية والقضائية ، وبغير ذلك من الأجهزة الدستورية ، سيتمكن الكومونولث المتساوى المتوازن ، كل مواطن من البحث عن مصلحته الخاصة ، لرفع شأن مصلحة الكل . ولو أننا أخذنا بهذا الإطار العلمى للحكومة الذى يضعه « جون آدمز » لأمكن للمنظمات الحكومية أن تتدارك ما فى الطبيعة البشرية من نقص وتعوضه ، ولما كان لنا أن نخشى شيئا من انفعالات أغلبية النواب ورغباتهم التى لاحد لها ولا سبيل إلى إشباعها . ولو كان « جون آدمز » هنا الآن ، لأسعده ذلك المنظر الرائع للرقابة والتعادل الذى يحققه دستورنا الناقص .

وفى الطرف الآخر كافح — « توماس جيفرسون » — الخشيتة من « استبداد الهيئات التشريعية » — من أجل مشروع قانون الحقوق ، « كضابط مشروع »

بين أيدي القضاة الذين إذا هُيَّء لهم الاستقلال ، «والذين إذا انصرفوا في دقة
لاختصاصهم ، لاستحقاق أعظم ثقة في علمهم وعدلهم»^(١).

وواضح من حجة « ألكسندر هاميلتون » الذي في حرصه على الذود عن
الدستور استنجد بكلا الفلسفتين — أن هذه الأطراف قد تزاملت دون أن يتحقق
التواؤم بينها . فقد احتج بأن مشروعات قوانين الحقوق « لا تطبق في الدساتير المؤسسة
ضمناً على سلطة الشعب ، والتي يقوم بتنفيذها نواب مباشرون . هنا ، على الدقة ،
لا يتنازل الشعب عن شيء »^(٢) . وعلى هذا فقد كتب في الصفحة التالية : « إن
الدستور في ذاته ، في كل معنى عقلي ، وكل غرض مفيد ، إعلان للحقوق » .

ومن الواضح أن الحقوق التي أجملت في مشروع قانون الحقوق الذي ألحق
بفضل ضغط « جيفرسون » بحقنا الدستوري ، هي حقوق مدنية ، وليست حقوقاً
طبيعية ، وهي أوثق شئها بتلك الحقوق التي صيغت في انجائرا سنة ١٦٨٩ منها
بالحقوق الطبيعية التي ذكرت في إعلان الاستقلال . ومع أن « قانون الأرض »
ما برج جمعاً لفكرتي الحرية ، فإن ثمة حقوقاً جديدة قد أدخلت من آن
لآخر في التعديلات في الهيكل الدستوري ، وأضيفت « حريات جديدة » إلى
الحرية المشروعة^(٣) .

(١) ارجع إلى : خطاب إلى « جيمس ماديسون » ١٥ مارس سنة ١٧٨٩ في :
ص ٣٠٩ .

Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas
Jefferson VII.

The Federalist. No, LXXXIV. (٢) انظر :

(٣) انظر ص ٢٣٧ — ٢٥٠ من :

James Truslow Adams : «Rights without Duties» The Yale
Review XXIV (1915).

ومن الناحية العملية أنصب الاهتمام بدرجة كبيرة على التساؤل عما يكون في نهاية المطاف الحارس لحریات الشعب . فالاتحاديون تحت زعامة «جون مارشال» أقاموا المحكمة العليا ، التي شبهها « جيمس ويلسون » بمحكمة دولية لتقديم الحق الطبيعي في نهاية الأمر باسم « سيادة الشعب » وضمنان حكم القانون . وقد عبر « توم بين » تعبيراً شعبياً عن هذا المثل الأعلى في الحس المشترك ، الذي حين ظهر سنة ١٧٧٦ كان أشد إثارة لما كان عليه الحال في أيام «جون مارشال» .

« قد يتساءل البعض ، أين ملك أمريكا ؟ سأقول لك أيها الصديق ، إنه يحكم في أعلى ، وهو لا يجلب الخراب للجنس البشري كما يفعل الوحش الملكي لبريطانيا العظمى . ومع ذلك فلسكى لا تبدو ناقصين حتى في مفاخرنا الأرضية ، فلنجعل يوماً على حدة لإعلان الميثاق في خشوع ، ولنجعل هذا الميثاق في قانون إلهي ، كلمة الله ، ولنقم هناك تاجاً ، يعرف العالم به أننا بقدر ما نرضى عن الملكية فالتقانون في أمريكا هو الملك » ^(١) .

ومن جهة أخرى كان « جيفرسون » يعتمد أولاً على الفضائل المدنية للناس وعلى الفرص التي تسنح من حين لآخر (من الوجهة النظرية ، فرصة كل جيل) لسكى يعيدوا النظر في حكومتهم من جميع الوجوه كما يروق لهم . « فبتوزيع الواجبات وتفريغها فقط يمكن في الحكومة ، كما يمكن في أى عمل من أعمال الحياة ، الوصول بالشئون كبيرها وصغيرها ، إلى الكمال . ويتكامل كل شيء ، بإعطاء كل مواطن ، شخصياً ، نصيبه في إدارة الشئون العامة . . . »

Charles W. Hendel Jr «The Meaning of Obligation»

في ص ٢٣٧ — ٢٩٥ من :

Clifford Barrett (ed.) : Contemporary Idealism in America
(N. Y. 1932).

(١) كان هذا أشد المطبوعات نفوذاً في ذلك العهد .

« فالثروات الخاصة يبثدها الإسراف العام كما يبثدها الإسراف الخاص. وذلك هو ميل جميع الحكومات الإنسانية ، فالخروج على المبدأ في حالة ، يعد سابقة لحالة ثانية ، وهذه الحالة الثانية سابقة لحالة ثالثة ؛ وهلم دواليك ؛ إلى أن. ينفكش أبناء المجتمع إلى مجرد آلات من الشقاء ؛ ليس لها إحساسات إلا بالإثم. والمعاناة . ثم يبدأ مع هذا حرب الكل مع الكل وهو ما يلاحظ بعض الفلاسفة أنه عام في العالم ، فيأخذونه خطأ على أنه الحالة الطبيعية للإنسان لا الحالة المهيمنة. ويتصدر هذا الفريق المرعب الدين العام ؛ ثم يلي ذلك الضرائب التي تجر في أعقابها البؤس والظلم »^(١)

(ج) المجتمع الطبقي : كانت النظرية الجمهورية تقيضا للنظرية الإقطاعية بالعرف. والمبدأ . فالإقطاع ، بتمييزاته الطبقية لم يكن يسمح له بأن ينشأ في أمريكا ، ذلكم كان أول معنى يتصدر الشعار القائل بأن الناس خلقوا متساوين. وقد كان هنالك ، من ناحية أخرى ، اتفاق عام أيضا على أن جميع المجتمعات هي مجتمعات طبقية. فكيف نوائم بين المساواة السياسية وعدم المساواة الاقتصادية ؟ ذلكم كان موطن الحرج في المشكلة . فمن المسلم به أنه قد نشأت من قبل أرستقراطية المقاطعات. المستعمرة ، وبخاصة في المستعمرات الوسطى والجنوبية ، وكان من الملاحظ بوجه عام أن ثمة أرستقراطية مالية وصناعية في سبيلها إلى التكوين . لقد كان الشعار التالي : « ينبغي أن ينظر إلى كل إنسان على أنه منحط ليس له من غاية أخرى في كل أعماله إلا مصلحته الخاصة »^(٢). كان هذا الشعار إحدى الحقائق البينة بذاتها، التي تستند إليها دراسات الحكومة والاقتصاد السياسي . وقد أعلن «جون آدمز».

(١) انظر : خطاب إلى « صمويل كرشيفال » ١٢ يولييه سنة ١٨١٦ في ص ٥٩ — ٦٠ من كتاب « جون ديوي » المشار إليه آنفاً . (هامش رقم ٢٨) .

(٢) انظر ص ٥١ من :

Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton (N. Y, 1904).

لذلك بحرفية أشد حين كتب ما يلي : « لقد أظهر لنا « هارينجتون » ، أن السلطة تتبع دائماً الملكية ، واعتقادي أن هذا المبدأ لا يخطئ في السياسة كما أن الفعل ورد الفعل متكافئان في الميكانيكا »^(١) . ولا مفر من أن تنشأ شيع : والمشكلة هي تشكيل النظام العام بحيث يكون من كل شيعة رقيب على الأخرى دون ما حيف بحقوق المواطنين الآخرين ، أو المصالح الثابتة المسلم بها لاجتماعه^(٢) . فإذا ما نظرنا إلى الوراثة كان في وسعنا أن نرى هنا صياغة واضحة لمشكلة الحكومة الحزبية . ولكن دستورنا ووضعيه لم يجعلوا في حسابهم سواء في النظرية أم التطبيق مكانا للأحزاب . فقد ظنوا أن فضائل الرقابة والتوازن في الأنظمة الأخرى باقية ، وكان أمامهم أن يشكلوا حكومة تستطيع بشكلها الخاص أن تقف في وجه تلك النزعات الجانحة إلى الفساد ، والتي أفاضت المؤلفات الكلاسيكية القديمة في الحديث عنها وصفا وشرحا . والحجة النظرية الرئيسية ضد الحكومة الحزبية كانت على ما يلي :

« إن التمثيل المحدود بمحدود الاختيار من قائمة حزب من هذه الأحزاب ، لم يعد أداة لحكومة وطنية مستقلة ، وضؤل شأنه حتى غدا أداة للعسف »^(٣) . والسبب الذي يدعو إلى ألا تؤسس حكومة مستقرة على النظام الحزبي ، طبقا لنظرياتهم ، هو أن الأحزاب والمصالح الطبقية التي كانت تمثلها وإن كانت

(١) انظر :

Vernon Louis Harrington : Main Currents in American Thought.

ص ٣١٨ من الجزء الأول عن :

The Colonial Mind (1620—1800) (N. Y, 1930).

Federalist Paper, No X. (Madison)

(٢) انظر :

(٣) ارجع إلى ص ١٩٦ من :

John Taylor : An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of United States

(Fredericksburg, Va; 1814).

ما برحت حاضرة فهي إلى زوال . وقد بدأ النظر في الطبقات الثابتة في المجتمع الأمريكي في تلك الفترة ، أقل ألوان التعامل جدوى .

لقد كان من اليسير التنبؤ بأنه لا بد أن يكون هنالك دائماً أغنياء وفقراء ، طبقات مالكة وطبقات معدمة ، ولكن كان من اليسير أيضاً أن نرى أن أنواع الملكية كانت قديمة أن تتغير تغيراً أصيلاً ، وأن من الخجل أن نبني على أرسنقراطية أراضى . إذ أنه حتى فى داخل الأرسنقراطية الزراعية ، نشأت الأحزاب ، بعضها يؤيد الرق ، وبعضها الآخر يستنكره . وأخذت المصالح الحزبية بتقطع الطريق على المصالح الطبقيّة ، وغدت ملكية الأرض ملكية غير مستقرة ومتضخمة شأنها شأن ما يمكن أن تكون عليه أية ملكية أخرى . نعم إن الحق أن أصحاب النظريات الزراعية قبل « جيفرسون » و « تيلر » كانوا يذودون عن المصالح الزراعية على أنها « المصلحة الوطنية » بخاصة . ولكن هذه الحجّة شبه الإقطاعية أضحت خداعة تماماً . وانتهى الأمر « بجيفرسون » إلى التخلّى عنها ، ذلك لأن أصحاب الأراضى لم تكن مصالحهم « مركزة » على أمريكا التى كانت النظرية تشيد بها . وحتى « تيلر » كتب « لجيفرسون » سنة ١٧٩٩ يقول : « سنكون سعداء أيضاً لو كانت الزراعة ما برحت تجذب الاهتمام » . ومع ذلك فقد حاول « تيلر » بعناد أن يحتفظ بهذه النظرية .

« ينبغي أن تلى الأدوات التى تستثمر بها بلادنا فى الأهمية الأسلحة التى ندافع بها عنها . والأولى ترفع من قيمة الأخيرة . ويتمثل ذلك فى كونها تجعل البلاد أشد جدارة بأن يُذبّ عن حياضها . وواجبات الاستثمار مثلها مثل واجبات السلامة الأخلاقية ، تنتشر من الدائرة الضيقة حين تزود فرد أو أسرة بالعون إلى نطاق واسع ، تخلقه الالتزامات الناشئة من المجتمع ، والمصالح المترجمة بالرفاهية الوطنية . ومسئولية الرفاهية فى الولايات المتحدة لا تقف عند حد الطعام عند

جميع الآكلين . فهذه المسئولية تمتد إلى تعزيز الحكومة ، وتشجيع التجارة ،
والعناية بالمهن العسكرية ، وإدخال الفنون الراقية ، وشدّ أزرر المؤسسات التجارية
التي تأتي بفائدة أعظم .

« ولما كانت هذه الواجبات هي المصادر التي تستمد منها جميع الطبقات وبوجه
خاص الأسر العديدة بقاءها ورفاهيتها ، فإن لجميع الطبقات مصلحة عميقة في
تنميتها لأن نجاح كل طبقة يمتد بزمورها ، وينهار باندحارها ... أن كل خنجر
يوجه إلى الزراعة يصل حده إلى مصالحهم الحيوية (السياسيين) ... فأين إذن
يمكن أن نجد فارقاً في المصالح بين الزراعة وبين وظائف المجتمع الأخرى النافعة ،
مادام ازدهار هذه الوظائف يلزم أن ينجم عن ازدهارها ، وهي وحدها التي يمكن
أن تجنى نعم حالة اجتماعية منظمة خير تنظيم بتهيئتها لهذه الوظائف ...

« ينبغي للمصلحة المشتركة أن تكون هي الموحية بالسياسة القومية فيما يختص
بالزراعة . فأى موضوع أشد مجداً من هذا يمكن أن توجه إليه قوى العقل والمال
من ذلك الموضوع الذي ينجم عنه السعادة أو الشقاء ، في أقصى أطرافها وفي كل
درجاتها ...

« ولما كانت الزراعة هي ملكية قومية ، (فلا ينبغي لأى فريق من الناس
أن يسعى إليها) ولما كانت بلادنا هي مزرعة كبرى واحدة ، وسكانها أسرة
واحدة عظمى ، يجنى منها أقل الناس عملاً أعظم قسط من الربح ، فأنتك الذين
ليسوا فلاحين لديهم مصلحة أعمق في تنمية ربح الزراعة من الفلاح نفسه ، فعليهم
أن يوفرؤا له معاشاً أولاً ، لأن معاشهم لا يمكن أن يتوافر إلا من فائض عمله »^(١).

(١) انظر ص ١٩٤ — ١٩٥ من :

(١٥) سبتمبر سنة ١٨٢٠ ، 11 ، American Farmer

ويلوح أن أصحاب الثروة العقارية وأصحاب الثروة المالية ، يأخذون جميعهم كأمر مسلم به ، أنهم قد يكونون أقلية المواطنين ، ويتنبأون باليوم الذي سيكونون فيه أقلية الناخبين ، حين تنهار في سرعة الامتيازات التي ينعم بها أصحاب الأملاك من الناخبين : وعلى ذلك فقد كانت مشكلة الحكومة الطبقية في نظرهم هي مثل كل شيء مشكلة حماية حقوق الأقلية من طبقة أصحاب الأملاك . ولم يتردد « جون آدمز » أن يضع الأمر بطريقة مسيئة :

« يجب أن نذكر أن الأغنياء هم أناس شأنهم شأن الفقراء . وأن لهم حقوقهم مثلما للآخرين ، وأن لهم حقاً واضحاً مقدساً في أملاكهم مثلما للآخرين في أملاكهم الأقل شأنًا ، وأن الاستبداد بهم هو أمر سيء كالاستبداد بالآخرين »^(١).

« إنكم لو منحتهم الديمقراطيين أكثر من نصيبهم في السيادة ، أعنى إذا جعلتم بين أيديهم مقاليد السيادة ، أعنى الهيئة التشريعية ، فإنهم سيصوتون من أجل انتزاع الأملاك من أيدي الارستقراطية . وإذا تركوكم تنجون بربابكم لكان ذلك اعتباراً من أشد الاعتبارات إنسانية وإغداقاً في الكرم أشد من أي كرم حدث أن نعمت به أية ديمقراطية مظفرة منذ بدء الخليقة . وماذا سيعقب ذلك ؟ سيأخذ الارستقراطيون من بين الديمقراطيين أماكنكم ، ويعاملون أتباعهم بقسوة وغلظة كما عاملتموهم أنتم »^(٢).

(١) انظر :

«A Defense of the Constitution etc» in Charles Francis Adams (ed.) : The Works of John Adams (Boston 1850—56) VI, 65.

(٢) المصدر السابق :

«Letter to John Taylor» ibid, VI, 516.

(م ٤ — الفلاسفة الأمريكية)

وإذ يقف « توماس بين » في وجه سلطة تنفيذية منفردة بالحكم يعود إلى النظرية الكلاسيكية الجمهورية التي ترى أنه ينبغي إطاعة القوانين لا إطاعة الأشخاص .

« لقد كنت أعارض دائماً ذلك الضرب من الحكومة التي تجعل مقاليدها لفرد واحد ، أو ما يدعى هيئة تنفيذية واحدة ، إن مثل هذا الشخص هو دائماً زعيم حزب ، فالكثرة أفضل بكثير ، إذ أنها تجمع شمل أبناء الأمة بطريقة أفضل . وفضلاً عن هذا ، من الضروري لذهن الجمهورى الناضج ، أن يتخلى عن فكرة طاعة فرد »^(١) .

من وجهة النظر هذه ، نجد أن إرادة الأغلبية ، أوفى هذا الصدد إرادة الشعب ككل قد تشكل عصبية سياسية ، وهى خطر على الشئون العامة . لقد كاد « جيفرسون » أن يكون وحده بين معاصريه فى صبغ نظريته الجمهورية بالصبغة الديمقراطية . وقد عاد إليها أيضاً فى أخريات حياته حين حدث به خبرته فى الحكم أن يتشكك فى بعض « الحقائق البينة بذاتها » :

« عند مولد جمهوريتنا ، أذعت ذلك الراى على الملأ فى مسودة دستور ملحقة به « ملاحظات على فرجينيا » ، وقد كان فى تلك المسودة زاد من الأفكار المنصبة على تمثيل متساوٍ على الدوام . وقد أفضت فجاجة الموضوع فى ذلك الحين ، وافتقارنا إلى الخبرة فى الحكومة المستقلة ، إلى جنوح جسيم فى تلك المسودة ، عن القواعد الجمهورية الخالصة .

والحق أن مظالم الملكية شملت أكبر قسط من التأمل السياسى ، حتى أنه قد خيل إلينا أن كل شيء ليس ملكياً فهو جمهورى . ولم نكن بعد قد نفذنا

(١) انظر هامش ص ٣٨٨ من :

Harry Hayden Clark (ed.) : Thomas Paine, Representative Selections (N. Y, 1944).

إلى المبدأ الأم ، وهو أن « الحكومات تكون جمهورية بقدر ما تعبر عن إرادة شعوبها وتنفذها » . ومن هنا ، لم يكن في دساتيرنا الأولى بالفعل أية مبادئ مرشدة . بيد أن التجربة والتأمل قد أدالا أكثر فأكثر الأهمية الخاصة للتمثيل المتساوي الذي أقترح في ذلك الحين . فأين إذن علينا أن نجد نزعتنا الجمهورية ؟ ليس في دستورنا ، يقيناً ، وإنما فحسب في روح شعبنا فالدعامة الحقيقية للحكومة الجمهورية هي الحق المتساوي لكل مواطن ، في شخصه ، وما يملك ، وفي تديرها . فحاول أن تقيس على هذا المعيار كل مادة من مواد دستورنا لترى ما إذا كانت مستندة إلى إرادة الشعب»^(١) .

ومع أن « جيفرسون » يبتعد هنا عن تأكيد نظرية الحرية عن الحكومة المتصورة تصوراً عقلياً موضوعياً إلى الحكومة القائمة على الإرادة الشعبية ، فإنه ما برح متحفظاً بإيمانه في أن من الممكن الثقة بالشعب في دقة ، لأنه يستطيع أن أن يميز تمييزاً معقولاً مصالحه الخاصة في وجه مصالح الأحزاب .

٤ — الحرية الدينية :

حين بنى « روجر وليامز » حجته على أساس « أن الحياة المدنية والمسيحية تزدهران معاً في ولاية أو مملكة دون ما حاجة لإذن ضمائر مختلفة متعارضة ، سواء من اليهود أو الكفار » ظن عدد قليل أن جدله صائب . فالفصل بين الحياة المدنية والدين ، لم يكن في الواقع في نظر معظم الأذهان في أيامه ، شيئاً يستطيع الصمود . فلا بد أن تطرأ على السياسة والدين معاً تغييرات جذرية قبل أن يكون هناك وعى بهذا الانفصال .

(١) انظر ص ٥٨ — ٥٩ من كتاب « جون ديوى » المشار إليه آنفاً ، (راجع هامش ١ ص ٤٢ ، ٤٩) .

وقد جاءت هذه التغيرات مع عصر الاستفارة . وقد استخدم « وليامز » حجة تدل على هذه التغيرات :

« إن الكنيسة أو عشيرة المتعبدین (سواء أكان ذلك صواباً أو خطأ) تشبه هيئة أو معهداً من الأطباء في مدينة ، هي مثل نقابة ، جمعية أو شركة في شرق الهند ، أو تجار طيور الزينة ، أو أية جمعية أو مؤسسة في لندن . هذه الشركات قد تتخذ أنديتها وتحتفظ بتقاريرها ، وتدير مجادلاتها . وفي المسائل المتصلة بها ، قد تختلف وتتفرق ، وتنقسم شيعاً و فرقا ، يقاضى بعضها البعض ويشكوه أمام القانون . « إنكم تنهارون كلكم وتتحللون إلى قطع وإلى لا شيء . » ومع ذلك فالسلم في المدينة لا يؤذى بأقل درجة ولا يعكّر صفوه معكّر ، ذلك لأن ماهية المدينة أو كيانها والسعادة والسلم بالتالي ، تتميز تمييزاً جوهرياً من تلك الجمعيات الخاصة » ^(١) .

هذا التميز الجوهري للمدينة والكنيسة قد تحقق تدريجياً وبطريقة غير مباشرة . فليس ثمة بيوريتاني يطبق التسليم بأن السلم الديني والسرمدى يمكن فصلهما في فكره ، ولا يمكن أيضاً أن يتصور الكنيسة على أنها منظمة خاصة ليست جوهرياً لرفاهية الكومونولث . وثمة عاملان جعلا الانفصال ممكناً : ١ - نمو الأخلاقية السياسية والأسس العلمانية للضمير . ٢ - نمو الفردية الدينية من ثنايا مذهب التقوى ، والفرق الإنجيلية ، مثل العمدايين الذين كانت اهتماماتهم بعيدة عن السياسة . وغدت مبادئ السلم المدني مستقلة خلال القرن الثامن عشر عن « نظام الفداء » وبالعكس . كان السعي التقى للخلاص متميزاً عملياً عن السعي إلى السعادة على الأرض . وبلغت مضامين السياسة الشعبية والدين الشعبي حداً من التمييز عند نهاية القرن .

(١) انظر ص ٢٥ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (ed.) : Philosophy in America (N.Y, 1939) «The Bloudly Tenet of Persecution».

«الثامن عشر حتى أن رسالة « جيمس ماديسون » : « بيان واعتراض على الحقوق الدينية للإنسان » سنة ١٧٨٥ ، ورسالة « جيفرسون » : المشهورة « لأئحة بإقامة الحرية الدينية في « فرجينيا » (١٧٨٦) » لم تثيرا من المناقشة إلا قدرأ أقل مما كان يحدث في زمن « روجر وليامز » .

« ينبغي أن نترك دين كل إنسان، لاقتناعه وضميره . ومن حق كل إنسان أن يمارس الدين طبقاً لما يمليه عليه ضميره وبمقتضى ما يقتضيه به . ذلك أمر لا التواء فيه، ذلك لأن آراء الناس ، إذ تعتمد فقط على البينة التي يرونها بعقولهم ، لا يمكن أن تتبع توجيهات أناس آخرين . وهو أمر لا التواء فيه أيضاً ، لأن ما هو هنا حق نحو الناس ، هو واجب تجاه الخالق . فواجب كل إنسان أن يختص الخالق بمثل هذا الولاء فقط ، بقدر اعتقاده في أنه مقبول لديه ، وهذا الواجب سابق ، في الزمن وفي درجة الإلزام معاً ، على مطالب المجتمع المدني . فقبل أن يكون من الممكن اعتبار أي إنسان عضواً في مجتمع مدني ، يلزم أن يعتبر من رعايا حاكم العالم ، وإذا كان يجب على كل عضو في المجتمع المدني ، حين ينضم إلى أية جمعية ثانوية ، أن يفعل ذلك دائماً مع الاحتفاظ بواجبه نحو السلطة العامة ، فأولى من ذلك بكثير أنه يجب على كل إنسان يصبح عضواً في أي مجتمع مدني خاص ، أن يفعل ذلك مع الحرص على ولائه لملك السموات والأرض ^(١) . »

« إن حقوقنا المدنية لا تعتمد أي اعتماد على معتقداتنا الدينية ، أكثر من اعتمادها على معتقداتنا في الفيزياء أو الهندسة لقد آن الأوان لأن يتدخل رجال الضبط والربط في الحكومة المدنية حين تتحول المبادئ إلى تصرفات

(١) انظر ص ١٠٤ من :

Bernard Smith (ed.) : The Democratic Spirit (N. Y. 1941).

علمية ضد السلم والنظام . وأخيراً ، فإن الحقيقة عظيمة ، وسينعقد لها لواء النصر لو تركت لذاتها ، وهي خصم لدود للباطل ، وليس ثمة ما نخشاه من الصراع بينهما ، إلا بتدخل الإنسان ، وهو أعزل من أسلحته الطبيعية ، من حجة حرة ومناقشة طليقة ؛ ألا إن الأباطيل تكف عن أن تكون خطرة حين يتاح للناس أن يناقضوها في حرية ،^(١) .

فهنا عند « ماديون » و « جيفرسون » إيمان له ثلاثة زوايا : أن الحقوق المدنية علمانية ، وأن الدين ينجح أعظم نجاح في كنف الحرية ، وأن الغلبة ستكون للحق . لقد وهبا عقيدتهما وعقائهما لتحرير المنظمات الدينية والمنظمات السياسية سواء بسواء من « هذيان الخيالات المجنونة » وتعسف السلطات . وقد كتب « جيفرسون » بنفس الحماس لأحد رجال الأكليروس الذين يؤمنون بالوحدة :

« تسألني رأي في أركان المذهب في وعظمتك . إنني لم أسمح لنفسى أبداً أن تتأمل في عقيدة معينة . فقد كانت هذه الصيغ دائماً وبالأعلى الكنيسة المسيحية ودماراً لها . وقد جمعت من عالم المسيحية خلال عصور عديدة ، « مجزرة » وهي اليوم تفرقه إلى طوائف تذكره كل منها الأخرى كراهية لا تحمد جذوتها . أ رأيت إلى هياج جميع الفرق في هذه الأيام هياجاً مهلكاً على أنصار الوحدة . فلم تكن للأديان في الزمن القديم صيغ خاصة أو عقائد معينة . وكذلك أديان العالم الجديد ، اللهم إلا عقائد أولئك الدينيين الذين يطلقون على أنفسهم مسيحيين ، وبين هؤلاء أيضاً ليس لجماعة الأصدقاء « الكويكرز » أية عقيدة أو صيغة خاصة . ومن هنا ، الانسجام والدعة ، والعوطف الأخوية ، ومجتمع الأصدقاء

(١) انظر ص ١٩٧ — ١٩٨ من كتاب « أندرسون » و « فيش » المشار إليه آنفاً (هامش ١ ، ص ٦٥) .

النموذجي البريء من الانشقاق . وأمل أن يقتدى أنصار الوحدة بقدوتهم السعيدة»^(١) .

ولنفس الأسباب التي أفضت به إلى الامتناع عن الإدلاء برأيه في الموضوعات الدينية ، دعا رجال الأكليروس « أن يخرجوا السياسة من مواعظهم » .
« ليس هنالك مثل واحد على محفل استخدم واعظه لأغراض مختلفة يخطب فيها من على المنبر ، في الكيمياء ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومة ومبادئها ، وفي أى شيء آخر اللهم إلا الدين وحده . ومن ثم ، فحينما كان الوعاظ يطوون كشفاً عن درس الدين ، بإعطاء دروس في النظام « الكو برنيكي » ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومات ومبادئها ، أو في طبائع وسلوك أولئك الذين يديرون دفتها ، فإن في ذلك نكثاً للعهد ، وحرماناً لمستمعينهم من نوع الخدمة التي من أجلها يمنحون الأجر ، وإعطائهم بدلاً منها ما لا يريدونه . أو إذا كانوا يريدون فهم يفضلون ، أن يبحثوا عنه من مصادر أفضل في ذلك الفن الخاص أو العلم . فنحن حين نختار راعى كنيستنا ننظر إلى صفاته الدينية دون أن نبحث عن عقائده ، الطبيعة أو في السياسة ، التي لانعياً بها . إننى لعلى بيّنة من أن من الممكن العثور على حجج ، تفشل من خيوط السياسة حبلاً من الواجبات الدينية إننى لأوافق على أن للوعاظ الحق — في جميع المناسبات الأخرى — حقاً يتساوى فيه مع أى مواطن آخر ، في أن يعبر عن مشاعره بالقول أو الكتابة في موضوعات الطب ، والقانون ، والسياسة إلخ ، اداًم وقت فراغه ملكاً له ، وما دام محفله ليس ملزماً بالإلصاق إلى حديثه أو بالاطلاع على كتاباته»^(٢) .

(١) خطاب إلى السيد « توماس ويشمور » الموقر في ٥ يونيو سنة ١٨٢٢ .

انظر ص ٣٧٣ — ٣٧٤ من :

Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas Jefferson
(Washington 1903) XV.

(٢) خطاب إلى « ب . هـ . ويندوفر » في ١٣ مارس سنة ١٨١٥ .

في ص ٢٨١ — ٢٨٢ . من المصدر السابق .

واقتناع « جيفرسون » بأن المعتقدات الدينية ينبغي أن تظل معتقدات خاصة تفسره في قسط كبير منه ، الملايسات التي بسطتها من قبل ، ولكنه راجع أيضاً إلى المصدرين الأدييين اللذين — طبقاً لقوله — كان لهما أعظم نفوذ على آرائه الدينية : هذان المصدران هما « جوزيف بريستلى » و « كونييرز ميدلتون » وقد كانا معاً من الأنجليكان المعارضين للأكليروس . وقد كانا ينظران إلى سمو سلطة الأكليروس وإلى الصراع اللائى على أنه من العوامل المفسدة للمسيحية ، وكان لهما اهتمام دينى شخصى فى تعاليم السيد المسيح « الخالصة البسيطة » . وقد كانا من رجال الكنيسة الواسعى الأفق ، اللذين اضطهدوا ، وقد ذاقا شخصياً الأمرين من القسس « آكلى لحوم البشر » ، ومع ذلك فقد كانا دينيين مخلصين .

ويرجع الفضل إلى حد كبير فيما كتبه « جيفرسون » عن الحرية الدينية من قوة وبلاغة إلى تفانيه الواضح فى خدمة الدين ، فهو على غير ذلك النمط من فلاسفة الاستنارة ، لم يكن له إلا ميل ضئيل للهجاء . وقد أقنع « بنيامين فرانكلين » إقلاعا تاما عن ذلك الهجاء الشكى الذى كان كلفا به فى شبابه ، إلى متابعة فن علمانى للفضيلة . ولم تكن استنارة « جيفرسون » أقل من استنارة « فرانكلين » حرصاً جاداً على الأخلاق ، ولكن فلسفته فى الأخلاق كانت تتميز بالطابع الدينى . لقد كان يتفهم ، مع فلاسفة الأخلاق الحدسيين الأسكتلنديين ؛ موّحداً فى إهمال بين ما دعوه الحس الأخلاقى ، وبين العقل ، والحس المشترك ، ولكن اتحاده الأثير عنده كان مع إنجيل السيد المسيح . فتوقيده « للسمو الخاص لنظام اليسوع على جميع الأنظمة الأخرى » كان دعامة لفلسفته فى الدين ولخلقها .

٥ - الدين المتحرر :

ولم يلبث عصر الاستنارة أن جلب معه نمطا من الدين أشد التصاقا بالدنيا من تقوى « جيفرسون » أو « مذهب التقوى » في الكنائس الشعبية ، ذلكم هو إيمان فلسفي شعبي ، شغل مكان البيوريتانية كحارس للكونفولث . ومع أن جذور التحرر الديني ترجع إلى الوراء في « نيو إنجلاند » ، وقد انعكس ازدهارها المتزايد خلال زمن الاستعمار ، فإن أول مجاهرة من جانب رجال الكهنوت باعتزال المذهب البيوريتاني جاءت مع الثورة . فقد كان « جوناثان ما يهيو » من الكنيسة الغربية ببوسطن مَيَّالاً للربوبية والأريوسية ، وقد أصبحت كنيسة الملك في بوسطن بعد سنة ١٧٨٢ حين أطلقت على نفسها صراحة كنيسة الوحدة ، واتخذت من « جيمس فريمان » من هارفارد ، راعيا لها ، أصبحت هذه الكنيسة مهداً للأرمينية . وقد كان نداء « تشارلز تشونسي » من الكنيسة الأولى في بوسطن نداءً متفائلاً متجهاً إلى أن « سماحة الخالق اللامتناهية » منصبة على سعادة كل من مخلوقاته وأن التملل من « حكومته » يأتي لا من الحكم السليم بل من « ذهن معتل المزاج » . وبالتدريج ، وإلى سنة ١٧٨٤ انتهى إلى الاعتقاد سراً أن الله سيخلص في النهاية جميع الآثمين من العذاب الأبدي . ففي تلك السنة استجمع شجاعته ونشر كتابه المثير : « خلاص جميع الناس » ، هو الشيء العظيم الذي تستهدفه خطة الله . وكان هذا الكتاب إيذاناً بإعداد النزعة العالمية في نيو إنجلاند . وقد انتهى « هوسي باللو » الذي تأثر بالعالميين والوحدويين معاً إلى الاقتناع بأن ليس هنالك عقاب أيا كان في المستقبل .

لقد كانت « هارقارد » ينبوعاً لمذهب التسامح ، بيد أن أروع شخصية بين المتحررين الأوائل هي شخصية « وليم بنتلي » المبجل (١٧٥٩ — ١٨١٩) من الكنيسة الشرقية وكان محفله مليئاً بتجار البحار ، وملاك السفن الشراعية ، الذين جاءوا معهم بأخبار عجيبة من الشرق . وقد كان « بنتلي » ناشراً لجريدة إلى جانب كونه رجلاً من رجال الكهنوت وجمهورياً من أتباع « جيفرسون » وثمة تفسير لمواقفه يمضي على النسق التالي :

« لأية غايات طيبة زعزع المسيحيون دعائم دينهم ، بالخط من شأن الدين الطبيعي ، ذلكم أمر قد لا يكون من اليسير تحديده ... فالدين الطبيعي ما برح أروع دين . » أليس إحسان الشخص الوحشي أصنى بكثير من لعنات قسيس من منبره على الكنائس التي تختلف عن كنيسته .

« لقد خص الله أهل إسرائيل بصدافته ليستخدمهم لنشر الدين العالمي ومع أن المسلمين قد يختلفون مع اليهود في التفاصيل . فإن تفانيهم ، وحاسهم ، وطاعتهم ، مقبولة يقيناً لدى الأب العالمي للكل . إن الدين يقودنا إلى أن نعتبر أنفسنا « لا كمجتمعات صغيرة » فقط ، بل أيضاً على أننا ننتمى إلى أسرة من المؤمنين الذين يدينون في كل وطن وفي كل إقليم برب واحد وأب واحد ، لا يكره شيئاً صنعه ، بل يحبه ويؤثره . »

« ونحن نتعرف على إرادة الله بالدين الطبيعي ، والمسيحية تساعدنا فقط في معرفة أبعاد هذه الإرادة وفي ممارستها . ولا يكون للوحى إلا قدرة إضافية حين « يجعل عدداً من العلل المتنوعة ، أعدت بحكمة لهذا العمل ، هذه المساعدة غير ضرورية ، فالابن ذاته ينسحب والله باتجاهه بالطبيعة البشرية إلى السكمال يغدو الكل في الكل » . إن السماء والعبادة لم يستهدف الله بهما أن يكونا من الحق

المطلق للأساقفة المتعلمين أو الدكاترة الحاذقين ، وإنما هما الغاية التي ارتسمها الله
لبنى البشر جميعا ، ومن ثم يمكن للناس جميعا أن يصلوا إليهما بنفس الوسيلة .
وليست السعادة جزاءً وفاقاً للفضيلة فحسب ، بل هي أيضا الغاية التي من
أجلها خلقنا ، وفي كثير من الأحيان تبدو الملابس الأرضية غير مطابقة لخطة
خير مباشرة ، ولكن من ثنايا المعرفة ، يمكن على الأقل تفادي النتائج الشريرة
التي تنجم عن أوامر السماء والتي لا يمكن تغييرها . فالترية إذن هي التي تحقق
أعظم نفع وأكبر سعادة . فمن خلال نمو المبدأ الاجتماعى فى الإنسان يكتشف
وسائل أخرى للتغلب على الشر ، بما فى ذلك شرور المجتمع نفسه «^(١) .

ولقد بلغ الاتجاه التحررى الوطنى الدمث ذروته فى « بوسطن » وحولها ،
مع « وليم إلمر تشاننج » ، الذى يقف عند نقطة التحول من الاستنارة إلى
مذهب الفكر المتعالى . وقد ازدهرت فى العصر الثورى ثلاثة مذاهب متميزة
للفكر ، وثلاثة إيمانات منفصلة تاريخيا ، ولافتقارنا لمصطلحات أفضل سادعوها
المذهب العقلى ، ومذهب التقوى ، والمذهب الجمهورى . وقد ورث « تشاننج »
كلا من هذه الإيمانات ، وفهم التيارات الجارية ، وأحس إحساساً وثيقاً بالمعركة
المحتملة بينها ، وحاول أن ينهض بالتأليف بينها كلها . ومن ثم يمكن أن تصلح
نزعته الإنسانية لأن تدرس كنقطة التقاء للمثل العليا للاستنارة الأمريكية ،
والتراث البيوريتانى ، والحماس المشبوب للإحياء الدينى . وهو لم يكن على الجملة
راغباً فى أن يكون رسولا لمذهب الفكر المتعالى ، وحين رأى أى ظلام يفضى
إليه هذا المذهب ، ارتد عن معظمه ، وعاد مشتاقاً إلى المسيحية المنزلة . لقد كان هذا
حكم القدر العادل ، ذلك لأن « تشاننج » كان يحكم المبدأ والعادة بعيد النظر

(١) انظر ص ٢٠٤ — ٢١٧ من :

G. A. Koch: Republican Religion (N. Y. 1933)

William Bentley: Sermon at Stone Chapel (Boston 1790)

فلم يسع إلى تأليف حرفي بين مذهب التقوى ، والدين الطبيعي ، والمذهب الجمهوري .
فإن يكن ذهنه قد صاغته هذه المذاهب الثلاث ، فإنه قد زودها بتعبير حي مثير ،
حوّلها من تراث للقرن الثامن عشر إلى مبادئ رائدة في القرن التاسع عشر .
وقد ملك في قبضته زمام تراث الاستنارة مسلماً به ومتجهاً به إلى المشكلات
العملية التي يوحى بها .

« لقد خلقنا الله للنشاط ومتابعة الغايات ، والفاعلية . والعمل المنبثق من الله
والذي يسنده شعورنا برضاه ، هو أسمى مصدر للبهجة » . لقد زود « تشاننج »
الدين العملي الخالص ، بدعامة نظرية ملائمة .

لقد غلبت حياة « تشاننج » الأولى وفكره بيئة التقوى . وقد نمت الأسطورة
التي بدأت منه هو نفسه — بأن حبه للحرية الدينية جاء إليه بالطبيعة في مسقط
رأسه « نيوبورت رود أيلند » — ويمكن القول على ذلك بأنه ورث هذا الحب
مباشرة من « روجر وليامز » . وكانت « نيوبورت » في صباه تقع تحت النفوذ اللاهوتي
« لصمويل هو بكنز » بطل « الكاثيكية المتسقة » وقد أطلق على أتباعه منذ ذلك
الحين أنصار « هبكنز » ، وكان اعتقادهم في أن مذهبهم هو الإنجيل الوحيد الحقيقي
قد بلغ حد التعصب المذهبي . يقول تشاننج : « لقد تعلقت بالدكتور « هو بكنز »
على الخصوص من أجل نظريته عن النزاهة ، ولقد درست ببهجة عظيمة خلال
حياتي المعهدية ، فلسفة « هتشسون » ، والأخلاق الرواقية ، وقد هيأني ذلك ، لتقبل
نظريات دكتور « هو بكنز » النبيلة ، القائمة على التضحية بالذات » ^(٢) وهو لم يتحول

(١) انظر ص ١٨٩ من :

William Henry Channing : Memoir of William Channing
(Boston 1848) I.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ هذه ملاحظة للسيد « د . أ . هوايت » من « سالم »
وقد كان في الفرقة المتقدمة على تشاننج بالكلية وعرفه معرفة طيبة . وانظر ص ١٦١ أيضاً :
في تلك الفترة بدأ يعظ ، فتحدث عن « دكتور هو بكنز » بتقدير حار ، كصديق ولاهوتي =

نحو « هوبكنز » ، في ظلام اليأس ، ولكن لأنه أدرك أن هذا اللاهوتي العتيد وإن يكن خشناً في مجادلاته ، فقد كان مذهبه أنبل فلسفة مستنيرة في « نيو إنجلاند » . وقد بين « تشاننج » جرأة « هوبكنز » في التوفيق بين الفلسفة الكالفينية ، والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ، والدين الطبيعي . وقد ظلت نظرية التقوى للكيفية المميزة للقداسة ، وصقل ذلك الإحساس أو الشعور بالإلهي ، ظل هذا وذاك الموضوع الغالب على فكر « تشاننج » حتى النهاية . وقد جمعه هذا يأنف من النظرية الوحدوية . ومع أنه زاد عن القضية الوحدوية حين كانت حقوقها وحرياتها مهددة ، إلا أنه آثر ألا يطلق على نفسه وحدوياً أو أن يقحم نفسه في مجالات متصلة بالنظرية المسيحية التاريخية . ولم يكن هذا راجعاً فحسب لامتناعه من الشيعة ، بل وأشد من ذلك أيضاً لضوئه الجديد الرسول . على ذلك فمثالية « تشاننج » الأفلاطونية جاءت إليه من خلال مذهب التقوى الكالفينية ، وقد هاجم تجريبية « لوك » ونزعة العقلية ، قبل أن يتعلم من « كوليردج » و « كنط » ، ونشأة الفكر المتعالى عامة .

والمنبع الثاني العام لفكر « تشاننج » هو المذهب التحرري ، أو المذهب الجمهوري . وأعني بهذا الأخير تصوره المدني أو الاجتماعي للفضيلة : ففي « هارڤارد » اكتشف استنارة « أدنبره » . فقد كان الأستاذ « دافيد تابان » ، بجامعة هارڤارد وهو الذي نشأ « تشاننج » متأثراً به ، متأثراً بدوره « بهتشسون » والنزعة التحررية في الأخلاق بوجه عام . وكان يعظ على ما يلي : « إن الوطنية للمسيحية ليست شيئاً آخر غير سماحة عامة تحتضن ، بحساسية خاصة وطاقة فعالة ، ذلك الفريق من

== معاً ، مؤكداً طابع السماحة الذي كان يطبع إحسانه ولاهوته وملاحظاً في صراحة ووضوح « أنه يبدو أن أولئك الذين كانوا يطلقون على أنفسهم « هوبكنزيين » (أتباع هوبكنز) ... لا يعلمون إلا النزر اليسير عنه أو عن آرائه اللاهوتية الحقيقية » .

بني البشر الذي تصل إليه قدرتنا على النفع في أسهى درجة لها ^(١) . وعن طريق الأستاذ «تآبان» ، وجامعة هارفارد بوجه عام ، اكتشف «تشاننج» «هتشسون» ثم سائر الاسكتلنديين المتحررين . وكما كشف «هتشسون» «لتشاننج» عن أن القداسة ينبغي أن تكون قدرة طبيعية للإنسان ، فكذلك أوحى إليه «فرجسون» ^(٢) بأن التجدد الروحي هو رياضة اجتماعية تدريجية . وقد كان أكثر مجانسة لتشاننج من نزعة «فرجسون» الألمانية الأصلية ، الجمع بين «هتشسون» و «فرجسون» وقد وجدته في رسائل «ريتشارد برايس» الإنجليزى المتحرر المنشق الذي أكسبه دفاعه عن الاستقلال الأمريكى عدداً كبيراً من الأصدقاء في بلاده . وقد كتب «تشاننج» ما يلي :

« لقد أنقذنى «برايس» من فلسفة «لوك» . وزودنى بالنظرية الأفلاطونية في الأفكار ، وكنت أقتدى به دائماً في كتابة كلمات ، الحق ، الحب ، الفكرة... الخ ، بالحروف الكبرى ، ويحتمل أن كتابه قد صاغ فلسفتى في الصورة التى احتفظت بها دائماً ، وفتح ذهنى على عمق مذهب الفكر المتعالى (الترانسفندنتالى) . وقد وجدت دائماً فيما روته مدام «دى شتيل» من حكايات عن الفلسفة الألمانية ، وفي هذه الفترات الأخيرة ، أن هذه الفلسفة مماثلة لفلسفتى ، ولا يمكننى أن أقول إنى قد تلقيت أية فكرة جديدة منها ، والسبب واضح ما دام «برايس» هو أب لهذه الفلسفة كما هو أب لفلسفتى ^(٣) .

(١) David Tappan : Sermon on the Annual Fast in : ص ١٣ (Boston 1798) (أبريل سنة ١٧٩٨) , Massachusetts,

(٢) انظر :

Adam Ferguson : An Essay on the History of Civil Society (Edinburgh 1767).

(٣) انظر ص ٣٦٨ من :

Elizabeth Palmer Peabody : Reminiscences of Rev Wm. Ellery Channing, D. D. (Boston, 1880).

ولولم تخطُ فلسفة « تشاننج » في التقدم الاجتماعي إلى ما هو أبعد من ذلك،
لعدّ نموذجاً للفيلسوف المثالي « لنيو إنجلد ». ولكن سرعان ما دفعت به الظروف
فور انتهائه من دراسته الجامعية ، إلى قلب الارستقراطية الجيفرسونية ، في
« ريتشموند » « بفرجينيا » . فقد عاش خلال سنتين تقريباً (١٧٩٨ - ١٨٠٠)
وهما سنتان دقيقتان بالنسبة إليه ، معلماً خصوصياً في أسرة من أسر « راندولف »
وبطابع الحماس الذي يتميز به يشرح لأصدقائه في الجامعة ما كان يدرسه :

« لقد تنوّعت آرائي السياسية ، بعد قليل منذ رأيتم آخر مرة ، ولكن قد
لا يكون من الإنصاف أن أنسبها للبيئة اليعقوبية في « فرجينيا » . إنني لأرى
العالم كحقل واسع من النشاط ، قصد به فاطره أن يصل بالخلق الإنساني إلى
حد الكمال . فالمنظمات الاجتماعية قيّمة فحسب بقدر إصلاحها للطبيعة البشرية ورفع
شأنها أخلاقياً . فالثروة والسلطة اعتباران ثانويان ، وهما أبعد عن أن يشكلا العظمة
الحقيقية لدولة من الدول . إنني لأخجل من بنى البشر ، حين أرى أن المصلحة هي
الرابطة الوحيدة التي تربط بينهم وبين بلادهم ، وحين أرى العهد الاجتماعي ،
يصلح شأنه لا لغرض اللهم إلا لجمع الثروات ، ولرفاهية أمة عقد أبنائها العزم على
النجاح بالتقتير . إنني لأتوق أن أرى الوطنية تتألق في مبدأ أخلاق ؛ لأن
تكون فرعا للتقتير » ^(١) .

وأخيراً يا صديقي ، لقد دفعت بنفسى في جرأة إلى التأمل في الظروف
الممكنة للجنس البشري للتقدم في مجال التحسين . ووجدت أن التقتير هو

(١) انظر ص ٨٦ - ٨٧ من كتاب تشاننج المشار إليه آنفاً (أنظرها مش ص ٦٤) .

السد الأعظم الذى يقف فى وجه مشروعاتى . ولن أتردد فى تأكيد أن الجنس البشرى لن يكون أسعد حالا مما هو عليه فى الزمن الحاضر إلا بإقامة نظام للملكية»^(١) .

«إننى مقتنع بأن الفضيلة والساحة أمران طبيعيان للإنسان . وأعتقد أن الأنانية والتقدير قد نشأ من فكرتين غرسهما الشيوخ فى نفوس الشباب ١ - أن لكل فرد مصلحة يسعى إليها متميزة من مصلحة الجماعة ٢ - أن البدن يتطلب عناية أكثر من العناية التى يتطلبها الذهن .

«وأعتقد أن هاتين الفكرتين باطلتان . وأعتقد أنك لا تستطيع أن تحوها ما لم تحت أبناء البشر على أن يكفوا عن العمل بمقتضاها ، أعنى إلى أن يكون فى وسعك أن تحفزهم على ١ - هدم جميع تميزات الملكية (وهى - كما ترى - التى تبقى على هذا التمييز المزعوم للمصلحة) ؛ وأن يجمعوا كل ما ينتج عن عملهم فى مستودع عام . بدلا من أن يكتنزوها فى مخازنهم الخاصة ٢ - أن يصبحوا على وعى حقيقى بقوة الذهن وكبريائه»^(٢) .

«لقد تغيرت أخيرا جميع مشاعرى وعواطفى . لقد حدث أنى اعتبرت المكاسب الأخلاقية هى الموضوع الوحيد الذى نسعى إليه . والآن لقد وهبت نفسى فى خشوع لله . إننى لأعتبر الحب الأسمى له ، هو أول الواجبات كلها ، والأخلاقية تبدو مجرد فرع من طريق الدين الجياش بالحياة ، إننى أحب بنى البشر لأنهم أبناء الله»^(٣) .

لقد كان « تشانج » فيما يظهر يوشك أن ينضم راعيا لمستوطن المهاجرين

(١) نفس المصدر السابق ص ١١١ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٣ — ١١٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٦ — ١٢٧ .

الاسكتلنديين الذين كان مبدؤهم الأسامي هو الملكيه المشتركة^(١) حين دعاه أهله للعودة إلى « نيو إنجلند » . لقد عاد الشيعى الشاب بهذا الفهم العقلى إلى موطنه . وقد تحول بحماس السياسى إلى إيمان دينى ، وجعله تقشفه الجسدى البالغ حد التعصب ، حطاماً بدنياً ، وزوده بذلك الشحوب « الروحى » لبشرته الذى غدا مشهوراً به . ومنذ ذلك الحين لم يعد يدين بالمذهب الجمهورى العلمانى ، واهباً نفسه عن إحساس وطنى بالواجب للخير العام ، ولا تقيماً ، ناظراً فحسب إلى الأخلاقية العلمانية . لقد رأى أن التقوى والواجب يلتزمان فى دين الإنسانية .

وقد كان لديه مشروع تأليف رسالة فلسفية ، لم يكتبها أبداً . ولعنوانها مغزاه : « مبادئ العلم الأخلاقى ، والدينى والسياسى » وكان الهدف منها إظهار اتحاد الأخلاق والدين ، والسياسة . أعنى ، الروابط المتداخلة بين التقوى ، والفضيلة ، والوطنية الجمهورية . وفى المقدمة التى انتوى تصدير هذه الرسالة بها كتب يقول :

« إن الكمال الحقيقى للإنسان هو فى الفكرة العظيمة للعلوم الأخلاقية ، فمن الواجب إذن فحس طبيعته بغية تحديد قانونها المركزى ، والغاية التى من أجلها ينبغى إقامة جميع المنشآت المدنية والسياسية مثل هذه النظرات للطبيعة البشرية ، هى إذن نظرات هامة غاية الأهمية . وبفهم الناس يكون بين أيدينا مفتاح التدبير الإلهى للعالم^(٢) » .

وقد كانت هذه العناية الملتحة بالطبيعة البشرية موضوعاً مألوفاً خلال عصر الاستنارة ، ولكنه يشير إلى قصده مغزاه فى الهدف . كان هدف « لوك » الوصول إلى أصل الفهم الإنسانى من أجل الكشف عن جذوره الطبيعية . وكان هدف « تشاننج » الوصول إلى كمال الطبيعة البشرية لتحقيق إمكاناتها .

(١) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

وقد أعلن بجرأة هذه الإمكانيات في موعظته المشهورة « ممثلة العبد للرب » .
وكانت إحدى الصياغات الأولى لمذهب الفكر المتعالى .

وسعيًا نحو هذا الهدف ، قام « تشاننج » بتعدد يلات لها منزاها في التصورات
التي تلقاها عصر الاستنارة . ففكرة « سماحة منزهة » حوّلها إلى فكرة
« إحسان منتشر » . والطابع المميز للسماحة الحقيقية هو — تبعًا له — انتشارها
الاجتماعي ، لا — كما هو الشأن عند « إدواردز » — تميز موضوعها ، أعني وجودها
العام . فهذا التصور الاجتماعي للإنساني للحب جمع معًا تصورات الحب المقدس
في مذهب التقوى ، والترفع عن المصلحة الخاصة بين الأخلاقيين ، والفضيلة
العامة عند الجمهوريين ،^(١) وعلى ذلك ، فعدالة الله هي في الحقيقة صورة لرحمته
فقط . فالله يعين الإنسان على أن يغدو كاملاً بالتدريج . هذا التجدد للإنسان
أو هذا التقدم الأخلاقي يتضمن أيضًا « التجدد الاجتماعي » الذي يجب أيضًا
أن يكون تدريجيًا ، ويكون بذلك عدلًا للصالح أو التقدم . وأيًا ما كان فاستمرار
« تشاننج » على استخدام مصطلحات التجدد ليس أمرًا لفظيًا ، وإنما هذه
خريبة تقواه الدائمة . ولكن تقواه الآن أضحت تقوى مصطبغة بالصبغة
الاجتماعية^(٢) لقد تحول « تشاننج » عن الكنائس وهي « مجتمعات جزئية »

(١) كتب يقول : « أخشى أن أقول إن نفوذ كثير من تأملات رجال بارعين في الطابع
الإلهي ، أفضى إلى تجريد الله من ذلك الحنان الأبوي الذي يمسّ شفاف القلب . وأخشى أننا
قد تعلمنا أن ننظر إليه في رعونة على أنه لا يملك إلا سماحة عامة » . (انظر المصدر السابق I
ص ٢٥٣) . « لاني قد شعرت ورأيت أن الله يريد إلى أقصى حد أن يهب شيئًا من
« روحه للقدس » ومن قوته ونوره إلى كل إنسان يكذب في رجاء ليقهر الشر ، ويسعى حثيثًا
تحوّل الكمال الذي هو وحده الملائ الأعلى » . المصدر نفسه II ص ٣٤٥) .

(٢) « يبدو لي أن دلالات الزمن تشير إلى تحول عظيم موشك في المجتمع ، مؤسس
على الحقيقة الجوهرية ومعبّر عنها ، ألا وهي أن غاية المجتمع هي الارتقاء بجميع أعضائه ككائنات
عاقلة وأخلاقية ، وفي كنفه تتوقع من كل إنسان أن يساهم في هذا الشأن بمقتضى قدرته .
وعلى النظام الحالي الأناني المنزّل عن المجتمع ، أن ينجي الطريق للمسيحية ، ولاني لأرغب جادًا
أن تتمكن من النهوض بدورنا نهوضًا تامًا لتحقيق هذا التطور الذي هو أفضل جميع التطورات »
(نفس المصدر III ٣٨) .

إلى المجتمع عامة كطريق لتجدد النعمة الإلهية . إن « التجدد الدائم » لأعضاء المجتمع هو واجب المجتمع من حيث هو كذلك . لقد كان « تشاننج » يتحدث في كل مناسبة حديثاً أشبه بحديث جمهورى من أنصار « جيفرسون » ، في حدود الإصلاح السياسى ، ولكن في الجملة يبدو أنه قد تبدد وهمه في ذلك الخط المرسوم . فالسمو الأخلاقى لا يمكن أن يأتى خلال السياسة . لقد كان صريحاً في هذه النقطة وخاصة بعد عودته من أوروبا سنة ١٨٢٣ .

« لقد عدت بنظرات للمجتمع تجعلنى أبتهج ابتهاجا لم يحدث لى قط من قبل في الوعد الذى نجده في الدين المنزل ، بتجديد أخلاقى للعالم . إننى لا أتوقع إلا القليل فالأقل من الثورات ، والتغيرات السياسية ، والمعارك العنيفة — ومن أولى الأمر ومن الإجراءات العامة — . وفى كلمة واحدة من كل تعديل خارجى للمجتمع . فالمنظمات الفاسدة ، تعقبها منظمات أخرى فاسدة كذلك ، بينما الطريق الرئيسى يعيش في قلب الأفراد والأمم ، ولا بد من أن نجد الترياق الوحيد في تغيير أخلاقى ، لا يصلح للنهوض به إلا المسيحية والسلطة الإلهية التى تقترن بها^(١) . »

« فنحن جميعاً نرى أن الحرية المدنية لم تولد ذلك التحسين المبالغ والإعلاء ، الفجائى للطبيعة البشرية وهو ما كنا نأمل فيه واثقين ، كذلك لم تحمل الحرية الدينية جميع الثمار التى تمنينها . لا زال هنالك أمامنا عمل طيب للنهوض به . فلن تسود العبودية ، والتعصب ، والتكالب على الدنيا إلى الأبد^(٢) . »

فالرق ، والتعصب ، والتكالب على الدنيا ، أعداء ثلاث ، للمذهب الجمهورى ، والعقل ، ومذهب التقوى على التوالى . ومن أجل المعركة ضد هذه الأعداء تفانى

(١) المصدر نفسه II ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر نفسه III ص ٣٠٨ .

« تشاننج » تفانيا قلبيا في نزعتة الإنسانية . وهكذا بلغ التمجيد للأخلاقية والطبيعية البشرية الذروة في فكر « تشاننج » ، كما بلغها أيضا في عصر الاستنارة بوجه عام . والانتقال من الاستنارة إلى مذهب الفكر المتعالى انتقال غاية في الدقة هنا ، بحيث يصعب استكشافه .

٦ - الفكر الحر :

واقدر كان جناح أقصى اليسار في الاستنارة ، هو ذلك الجناح المناصر للمذهب العقلي كما بسطه العلمانيون ؛ وهم عادة من المحامين أو الأطباء الذين يقفون في وجه رجال الكهنوت ورجال الكنيسة ولقد كانت كتابات « بلونت » و « كولينز » ثم « قولتير » و « قولني » و « بين » ، ثم « ناذجا » للمذهب الربوبي الأمريكى على هذا النمط ، وليس في الموقف الأمريكى تميز أو أصالة . وأروع وأول شخصية من هذا النمط كانت شخصية « إثنان آلن » من « فرمونت » وقد تأثر في شبابه بطبيب حر التفكير ، وكأسير للإنجليز سمع وقرأ عن آراء الملحدين . ورسائله : « العقل هو مهبط الوحي الوحيد للإنسان » ظهرت سنة ١٧٨٤ . وفي هذه الرسالة هاجم الضلالات النصرانية ، والوحي ، والمعجزات ، والعياذ بالسلطة ، وكل شيء خاص بالمسيحية . وهو لم يعتقد في الله والخلود فحسب ، بل حاول أيضا أن يبرر تبريرا عقليا معتقداته بأسلوب ربوبي خالص . والذي يعنينا من الناحية الفلسفية أكثر من رسالته مهبط الوحي هو كتابه الذي لا يعرفه إلا القليلون : « مبحث في السمو الكلى للموجود ، وطبيعة النفس البشرية وخلودها وواسطتها » نقتبس منه هنا فقرة لها قيمتها :

« ربما كنا أشد الموجودات التي في حجمنا في العالم ، أنانية ، وقدا ، وفكرا . ومع ذلك فمن أجل إكمال سلم الوجود ، يبدو لازما أن حلقة الوجود

« التي تسمى الإنسان لا بد أن تكون موجودة . وما دام لدينا وجود إيجابي في كنف الحكم الإلهي . فليس يمكننا أن نفشل في أن نكون خيراً مما لم نكون عليه ^(١) » .

وفي هذا البحث يبسط « آ لن » ر بوبية أصيلة ، فالله « هو جوهر عاقل لا متناه » ، حاضر في الجواهر الجزئية الروحية أو النفوس ، وهي علاوة على ذلك مكانية وليست « لا مادية » . وثمة كتاب آخر أهم وإن كان أصغر حجماً من كتاب « آ لن » ذلك هو كتاب « إلهو بالمر » : « مبادئ الطبيعة » (١٨٠١) وهو تعبير عن الفكر الحر كحركة منظمة . ولقد كان « بالمر » واحداً من عدد من مبشرى المذهب العقلي « الجوّالة » . ففي عدد كبير من المدن ساعد على تنظيم « معابد العقل » أو « الجمعيات المؤلفة » (ومن بينها جمعية « تاماني » في نيويورك) . وقد كانت « صديق اللاهوت » و « معبد العقل » من المطبوعات الدورية النموذجية لهذه الحركة ، وكان « بالمر » من أنشط الناشرين . وكان يحاضر في شمال الشاطئ الأطلنطي وجنوبه ، وكتابه « مبادئ الطبيعة » هو سجل لحاضراته .

وقد كان « بالمر » يعني « مبادئ الطبيعة » أن العلماء المحدثين حين صاغوا « قوانين الحركة حرّروا أيضاً الطاقات في المادة و « الطاقات الأخلاقية في الطبيعة البشرية » . إلى حد أن القوة الطبيعية للعقل لن تلبث أن تهدم المعتقدات المتكلفة الجائرة . وينبغي للناس بالطبع أن يحتضنوا المبادئ التالية : —

١ — أن العالم يستلزم وجود إله أعلى واحد ، جدير بحب الموجودات العاقلة .

(١) انظر ص ١٦٥ من :

Paul Russel Anderson & Masc Harold Fisch (eds) « Philosophy in America (N. Y, 1939) .

٢ — أن الإنسان مزود بملكات أخلاقية وعقلية كافية لإصلاح طبيعته وحصوله على السعادة .

٣ — أن الدين الطبيعي هو وحده الدين الكلى ، وأنه ينشأ من العلاقات الأخلاقية للموجودات العاقلة ، وأنه يرتبط دائماً بالتقدم الإصلاحي ، والرفاهية المشتركة للجنس البشرى .

٤ — أن من الجوهرى للصالح الحقيقي للإنسان ، أن يحب الحقيقة ويمارس الفضيلة .

٥ — أن الرذيلة حيثما كانت مدمرة ، ومعوقة لسعادة الفرد والمجتمع .

٦ — أن الموقف السامح ، والأعمال البارة ، هي واجبات أساسية للكائنات العاقلة .

٧ — أن الدين الممتزج بالاضطهاد والحق لا يمكن أن يكون من أصل إلهي .

٨ — أن التربية والعلم جوهريان لسعادة الإنسان .

٩ — أن الحرية المدنية والحرية الدينية متساويتان من حيث كونهما جوهريتين لمصالحه الحقيقية .

١٠ — أنه لا يمكن أن تقوم سلطة إنسانية يكون الإنسان مسئولاً أمامها عن آرائه الدينية .

١١ — أن العلم والحقيقة ، والفضيلة والسعادة ، هي الموضوعات العظيمة التي ينبغي أن يوجه صوبها نشاط الملكات الإنسانية وطاقها .

وكل عضو يسمح له بالالتحاق بهذه الجمعية ، سيجعل من واجبه ، بكل منهج مناسب في مستطاعه ، أن يرفع شأن قضية الطبيعة والحقيقة الأخلاقية ،

وجها لوجه أمام مخططات الخرافة والتعصب ، التي تزعم أنها من أصل إلهي^(١) .
وعلى أساس هذا الإيمان بالدين الطبيعي دعا « بالمر » لتحديد « العلم المدني »
خلال الثورة الأمريكية .

« لا ينبغي أن نسلم بأن الناس سيظلون على جهلهم بالظروف الأخلاقية في
الطبيعة بعد أن تعلموا مبادئ العلم المدني . فيجب على الثورة الأمريكية أن تتولى
تحديد الظروف الأخلاقية للإنسان تحديدها لظروفه المدنية ، ومن اليقيني أن
هاتين المهمتين تتساويان في الضرورة والأهمية من حيث واجب إنجازهما . فعلم
الأخلاق هو أشد العلوم كلها ضرورة لسعادة الإنسان فالإنسان وقد أيقظته
فاعلية الفكر ، وألمته الثورة الأمريكية ، سيجد مما يتسق مع ميوله ومصالحته أن
يفحص كل العلاقات الأخلاقية في طبيعته ، حتى يحسب بدقة نتائج طاقته
الأخلاقية^(٢) » .

ولا يساوى شيئا أن « مثقفي » الحركة الديمقراطية ، وحتى زعماء الجناح
الأيسر — مثل « توم بين » — لم يكونوا ملحدين كما لم يكونوا زعماء عماليين .
لقد كانوا برجوازيين أقصى ما تكون البرجوازية ، وكانت الحرية بالنسبة
إليهم تعني توفيقا بين الدين الفردي والحرية الفردية للتجارة . وكان هنالك عدد
لا بأس به من محافظي السياسة المناهضين للكنيسة الذين فشلوا في المساهمة في
وجوه النشاط الاجتماعي للأندية الديمقراطية ولكنهم طالعوا كتابات أعضاء هذه
الأندية معاً كتابات « قولني » و « جودوين » ومناهضي الكنيسة من
الأوربيين ومن الأمثلة النموذجية لهؤلاء « تشارلز جيمس كنت » من نيويورك

(١) انظر ص ١٠-١١ من :

Elihu Palmer : Posthumous Pieces (N. Y, 1824).

(٢) انظر ص ٢٦ — ٢٧ من :

Elihu Palmer : An Inquiry Relative to the Moral and Political
Improvement of the Human Species (N. Y. 1797).

و « وليم دنلاب » من كتاب المسرح في نيويورك ، و « جورج واشنطن » وهو أنجليكاني عاق ، و « ستيفن هوبكنز » حاكم « رود أيلاند » وآخرين .
وحين هاجموا المسيحية فسروا هجومهم بأنه يعنى أنهم يهاجمون أولا المنشآت الدينية والامتيازات الأسقفية الأخرى . فقد تغنى « جوبل بارلو » فى « كولومبياد » وهى ملحمة عصر الاستنارة الأمريكى ، تغنى فى هذه الملحمة بمدائح الربوبية . ولكنه تمنى أن يبشر بهذا الإيمان المتحرر فى الكفائس الحرة . وحتى سياسة الجمهوريين أنصار « جيفرسون » ، واقتصادهم كانا ضد الإقطاع وضد الملكية أكثر من انبائها للنزعة الديمقراطية الأصلية . فحين حاول زعماء العمال خلال العهد الإچاكسونى أن يضموا إلى صفوفهم صحافة الفكر الحر وأنديته ، فشلوا فى أن يجذبوا إلا فريقا صغيرا من الزعماء ، ذلك لأن أعضاء هذه الجمعيات كانوا بعيدين عن أن ينخرطوا فى السلك العمالى ، وعدد قليل منهم قام بنصيب فعال فى الإصلاحات الأصلية ، مثل الجهاد ضد الرق ، ولا نقول شيئا عن الاشتراكية .

٧ — الفلسفة الطبيعية :

لقد كان المفكرون الأحرار ، بعبادتهم للعقل ، رسلا حقيقيين لنشأة الفلسفة الطبيعية ، فقد اتسق حماسهم الدينى ، مع الطاقة العلمانية البناءة فى عصر الاستنارة التى بلغت أوجها فى تقدم العلوم الطبيعية ، ووجدت شفيها لها فى هذا التقدم . ونكاد لا نحس ذلك الانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى العلم الطبيعى ، وهذا الانتقال يمثل ما يمكن أن نطاق عليه تمايز العلوم أو اختلافها .

وقد كانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى تأسست فى سنة ١٧٤٢ بفضل التعاون بين « بنيامين فرانكلين » و « ديفيد ريتنهاوس » وعلماء عديدين آخرين ،

تحقيقاً جاكياً في أمريكا المثل الأعلى الموسوعى للفلسفة الطبيعية كاستطلاع شامل مشترك . وفي سنة ١٧٦٩ حث « فرانكلين » أعضاء الجمعية الفلسفية الذين كان يدعوهم « الفضلاء أو العباقرة » لكي يتحدوا مع جماعته من أجل تنمية المعرفة المفيدة . وكان يوصى بأن تضم الجمعية دائماً بالإضافة إلى « الطبيب وعالم النبات ، وعالم الرياضة ، وعالم الكيمياء ، والميكانيكا والجغرافيا (أعنى الفضلاء) فيلسوفاً طبيعياً عاماً . وأن هؤلاء الرجال يلتقون ويتراسلون ليتبادلوا الاكتشافات ، وليفحصوا الوسائل العملية لحل المشكلات الفنية التطبيقية في الطب والزراعة ، والهندسة ، والفنون الأخرى . » وقد تأسست جمعية مماثلة (جمعية المكتبات) في « شارلتون » ، في كارولينا الجنوبية سنة ١٧٤٨ . ومذكرات « جيفرسون » عن ولاية فرجينيا (١٧٨٣) هي أول مؤلف أمريكي هام في التاريخ الطبيعى . فالتشجيع العظيم الذى حبا به رجال الأعمال أمثال « فرانكلين » و « جيفرسون » و « كولون » ، العلم البحت والتطبيق معاً ، كان شاهداً لا على اتحاد الاهتمامات السياسية والطبيعية عند نفس الأشخاص فحسب ، بل أيضاً على غلبة الاهتمام الفلسفى فى اكتشاف « مبادئ الطبيعية » فى جميع المجالات . ولقد كان لرجال الطب الصدارة فى استثمار مثل هذه الفلسفة الطبيعية ، ولكن رجال الكهنوت أيضاً قد أصابتهم عدوى الفضول العلمى (تشهد بذلك الأبحاث التى نهض بها فى التاريخ الطبيعى ، وعلم الحياة ، « جوناثان إدواردز » و « تيموتى دويت » و « جيرمى بلكناب » و « د . د . فون شفينتز » و « هنرى مهنبرج » و « ف . ا . ملشيمر ») كما أصابتهم كذلك عدوى التشوق الفلاسفى للدين الطبيعى .

وثمة ثلاثة رجال إلى جانب أولئك الذين أشرنا إليهم آنفاً يستحقون التقدير الخاص « كفلاسفة طبيعيين عامين » : كان « دفيد ريتنهاوس » (١٧٣٦ — ١٧٩٦) من فيلادلفيا عالم فلك ممتاز وعالم رياضة ، ومع أنه قد حظى بالتميز فى مهنته ،

فإن نفوذه الفذ على مواطنيه يرجع بدرجة أكبر إلى أنه كان رمزاً حياً للتفانى فى العلم الطبيعى. فلم يكن فيلسوفاً للطبيعية، إلا لأنه كان يشيد بقيمة التحقيق التجريبي للنظريات، ولكنه كان قادراً على أن يجعل الجمهور يتأثر بمجال المنهج الرياضى ودقته فى فهم الحركة الطبيعية : فجهازه المشهور الذى يبين حركة الكواكب، أو نموذج المجموعة الشمسية، وبراعته فى تفسير الأحداث الفلكية والتنبؤ بها جعل له فى المجال الشعبى نوعاً من البطولة التى « لأبرت أينشتاين » فى أيامنا هذه .

وثمة رجل آخر من رجال العلم المهمين ، وهو « بنيامين رش » (١٧٤٥ - ١٨١٣) وهو أيضاً من فيلادلفيا ، وكان طبيباً ومعلماً للطب ، وقد كان لما حققه من نجاح تجريبى فى الطب ، ولحاضراته الفذة عن « نفوذ الأسباب البدنية على الملكة الأخلاقية » حافز دائم لعلم النفس البيولوجى ، وكان عنواناً على مدرسة « أدنبره » فى الفلسفة الطبيعية والملكة الدنيوية . ومن ثم فقد عرض على تلاميذه فى فيلادلفيا توفيقاً غريباً بين العلم التجريبى ، والتقوى والحماس للإصلاحات الإنسانية . وقد طبق أبحاثه على قوة العواطف لا فى الحالات الفردية فى المرضى ، بل أيضاً على المشكلات الاجتماعية ، فقد حاول مثلاً ، بطريقة مضطربة جداً ، أن يدافع عن الدين ، على أساس « عملية الخلاص » التى تجعل الإنسان سعيداً فى هذه الحياة .

« للأديان المختلفة فى العالم نفوذ ملموس على الحياة الإنسانية بالنشاط الذى تثيره فى الذهن . فالإلحاد هو أسوأ العقارات المسكنة للفهم والعواطف . فهو يجرّد الفكر من أسمى ما فيه ، ويجرد الحب من أكل الموضوعات الممكنة . فالإنسان متدين بالطبع ، كما هو حيوان اجتماعى أليف سواء بسواء . ونفس الانتهاك الذى تنتهك به ملكاته العقلية ، بسلبه الاعتقاد فى الله ، هو الذى يحدث له حين يحكم

عليه بأن يعيش في زنزانة ، محروما من حياة الأسرة والمجتمع ، ومباهجها . وقد برهن الملحدون في أوروبا على الرابطة الضرورية التي لا تتزعزع بين نسيج الذهن البشرى ، وبين تقديس موضوع من نوع ما ، فبعد أن نبذوا جانب الله الحقيقي ، أحلوا محله تقديس الطبيعة والحظ ، والعقل البشرى ، وأقاموا في بعض الأحوال احتفالات باذخة رائعة . إن الأديان هي صديقه الحياة ، بقدر ما تسمو بالفهم ، وتؤثر في عواطف الأمل والحب ، ولقد بينت لكم من قبل أن المسيحية حين يؤمن بها وتطاع في كنف اتساقها الأصلي مع ذاتها ، وبالصفات الإلهية ، قيمة أن تفضي إلى هذه الآثار أكثر من أي دين آخر في العالم . تلسم هي عملية الخلاص في نظريات المسيحية وتعاليمها بصدد الصحة والحياة . وسلطتها الإلهية لا تنهض على أية حجة أخرى وهذا وحده يكفي لكي نوصي الجميع بأن يؤمنوا بها . ولسنا ندري على اليقين إلى أي مدى سيستمر الجنس البشرى في إثارة مناهج وأغراض يستعيز بها عن هذا الحافز المنعش . ولكن سيأتي الوقت الذي نتأكد فيه من تسامي العقل على موضوعاته الحقيرة الحاضرة ، ومن عودة العواطف المارقة إلى نظامها الأصلي . وأعتقد أن هذا التغير في ذهن الإنسان سيتم فقط بنفوذ الدين المسيحي ، بعد أن تتبدد جميع الجهود التي يتوسل العقل البشرى في الوصول إليها بالمدنية والفلسفة والحرية والحكومة»^(١) .

وحاول بالمثل أن يبرهن بطريقة لطيفة على أن البيئة الأمريكية كانت مليئة بحوافز الخلاص .

« ليست الحياة الحيوانية في أي جزء من النوع البشرى ، بأكمل منها في سكان بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية . فبفضل الحوافز الطبيعية التي ألمعنا

(١) انظر ص ٦٧ — ٦٨ من :

Benjamin Rush: Three Lectures upon Animal Life
(Philadelphia 1799).

إليها يقع هؤلاء السكان دائماً تحت نفوذ الحرية المنعش . فهناك اتحاد لا ينفك بين السعادة الأخلاقية والسياسية ، والمادية ، وإذا صح أن الحكومات المنتخبة النيابية هى أحب الحكومات للفرد ، كما هى أفضل الحكومات لارضاء الوطنى ، لترتب على ذلك بالطبع أن تكون أصلح الحكومات للحياة الحيوانية . ولكن هذا الرأى لا ينهض على استقرار مستمد من العلاقة القائمة بين الحقائق الخاصة بجميع الموضوعات . فكثير من الوقائع تثبت أن الحياة الحيوانية توجد بكمية أكبر ولزمن أطول فى ولاية « كونيكديت » المستنيرة السعيدة — حيث وجدت الحرية الجمهورية أكثر من مائة وخمسين عاما — منها فى أى قطر من الأقطار على سطح البسيطة^(١) .

والأهمية الفلسفية « لروش » تتمثل بصفة رئيسية فى أنه قام بمحاولة علمية مثيرة للبرهنة على قيام وحدة باطنة فى « قابلية الإنسان للإثارة » وبالتالى ، معرفته ، واقتراح — وإن لم يكن قد دعا إلى ذلك — أنه ليس هنالك انفصال أصيل ممكن بين البدن والنفس ، بين الطب والأخلاق ، بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الاجتماعية .

وأروع شخصية بين العلماء ، وأقلها انصرافاً للعلم هى شخصية « توماس كوبر » (١٧٥٩ — ١٨٣٩) ، وقد تتلمذ فى الكيمياء على « بريستلى » بانجلترا ، وكان مثل أستاذه لاجئاً من الاضطهاد الدينى والسياسى . وقد كان أقرب إلى أن يكون مادياً خالصاً من أىٍّ من أصدقائه (بما فيهم أعز أصدقائه « جيفرسون ») الذين اتهموا فى كثير من الأحيان بالمادية والإلحاد . وكان « كوبر » أشد العلماء صراحة فى عدائه للكنيسة ، وكذلك كان أكثرهم إقداماً على تطبيق علم النفس المادى عنده على أعم المشكلات فى الأخلاق والدين .

(١) ص ٦٩ من المصدر السابق .

وَقَد إلى أمريكا سنة ١٧٩٤ وانخرط بغاية الإخلاص والتفاني في حملة « جيفرسون » ، وأصبح قاضيا في « بنسلفانيا » حتى عام ١٨١٩ ؛ حيث رشحه « جيفرسون » أول مدير لجامعة فرجينيا . ولكنه بدلاً من ذلك أصبح أستاذا للكيمياء ؛ وعيّن فيما بعد مديراً لجامعة « سوث كارولينا » حيث كان له نشاط عظيم . وقد غدا من القادة في الدعوة إلى إلغاء حقوق الولايات ، وكتب رسالة في الاقتصاد السياسي .

ويتبين مما سبق أن رجال العلم جعلوا بطرائق متنوعة ، من الفلسفة الطبيعية مجالا مثيرا للاستكشاف ، ورمزا للاتجاه الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة الأخلاقية . لتحقيق تقدما مماثلا . وبإثارة خيال الجمهور ، كان هؤلاء الرجال في فترة محدودة . أشد فاعلية من رجال الدين ، وكانوا أقصى ما يكونون فاعلية حين أهملوا اللاهوت إهمالا تاما . وقد كانوا هم أنفسهم فيما أنجزوه من إظهار وحدة العقل العلماني ونفعه ، أروع برهان على « الفخر بالعقيدة » . إن قدرة الفلسفة الطبيعية على تحقيق التقدم كانت أعظم في إقامة مبادئ الطبيعة في الأخلاق والتربية في أمريكا ، من كل الفلسفة الطبيعية التي دعا إليها المفكرون الأحرار على الإطلاق . إن الاستنارة ما برحت تعيش في العلوم الطبيعية ولكن ما يسمى العلوم الأخلاقية والعقالية كان مصيرها أن تحتل قرنا آخر من المجالات الفلسفية .

الفصل الثالث

القومية والديمقراطية

١ — قومية الهويج :

كان هناك مدرستان في تيار الفلسفة الاتحادية خلال عصر الاستنارة الأمريكي، وما لبثت هاتان المدرستان أن واجهت إحداهما الأخرى مواجهة مُرة في الحرب الأهلية . ومع ذلك فقد كان أتباع هذه وتلك في أيامهم الأولى زملاء شركاء . والمدرسة «الدستورية» التي ازدهرت في «نيو إنجلاند» ، وجدت أجلى عرض لها في كتابات «جون آدمز» وكانت بصفة خاصة مجانسة للكاليفينيين، تجاراً بيوريتان وملاكاً اسكتلنديين على حد سواء . وكانت هذه المدرسة بمثابة جبهة مشتركة للمصالح للأرستقراطيين أصحاب الأراضي ، ورجال التجارة أولاً ضد التجارة الإنجليزية ، ثم ضد ملاك الأراضي الزراعية في الجنوب ، وأخيراً ضد طبقات المدينة التي لا تملك شيئاً والتي كان الأغنياء يظنون أن مصالحها لا اعتبار لها ، لأنها ليست مقررّة ثابتة .

وقد كانت المصلحة العامة عادة تعدل في أذهان أولئك الاتحاديين أمن رأس المال في الأرض والسفن . وقد فسّروا عبارة «الدفاع المشترك والرفاهية العامة» البارزة في ديباجة الدستور ، بطريقة دقيقة بحيث لم تعد الرفاهية العامة تعني أكثر من الدفاع المشترك . والواقع أن أصحاب النظريات هؤلاء قد استخدموا «الكومنولث» استخداماً اصطلاحياً بحيث لم يعد يعنى أكثر من اتحاد «العدالة والمساواة» ، «القانون والنظام» . وينبغي أن تتبع في تسمية هذه المدرسة اصطلاح «آدمز» أعنى «الفدرالية النوفانجليانية» .

والمدرسة الأخرى وهى مدرسة «قانون الحقوق» وجدت بين أئمة الناطقين بلسانها، «توماس جيفرسون»، وجمهوريى فرجينيا . وقد أطلق على هؤلاء عادة جنباً إلى جنب مع «النوفانجليانيين» «اليعاقبة» . والحق أن هاتين المدرستين ما أثبت أن انقلبت إحداها على الأخرى إلا بان الثورة الفرنسية وخلال عهد نابليون، ذلك لأن إحداها كانت تناصر البريطانيين؛ والأخرى الفرنسيين ، فى المبادئ العامة وفى السياسة الخارجية على حدٍ سواء . ولم يكن جمهوريو الجنوب بأقل أرسقراطية من اتحادى الشمال ، ولكنهم ينظرون فى حطة لطبقات مختلفة — فهم يأخذون كأمر مسلم به (باستثناءات قليلة ملحوظة ، بينها «جيفرسون» نفسه) — بأن هنالك مخلوقات، هى عبید ، بالطبع ، بالطبيعة لىكى يتلقوا الأوامر السمحة لحكومة المزارع . ولكن هؤلاء الأرسقراطيين فى الجنوب كان لهم أصدقاء من عامة الشعب فى المستعمرات الشمالية ، وكانوا يحتفون بهم كأخوة مواطنين مناظرين لهم فى «الأندية اليعقوبية» أو فى «الجمعيات الديمقراطية» .

وئمة أسطورة نشأت وما برحت حية وهى أن فى الجنوب «ليس هنالك عامة الناس» . فليكن ما يكون ، فإن الجمهوريين بفرجينيا الذين كانوا مرتبطين ارتباطاً أهل «نيو إنجلند» فى اتحاد دائم، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم على مضض منهم، فرقة أو حزبا يمثل مصالح طائفة وطبقية . ومن ثم فقد دفعوا إلى أن يلحوا إلحاحاً متزايداً على سيادة الولاية أكثر من سيادة الحكومة الاتحادية .

وكان «ألكسندر هاميلتون» فى ذلك الحين، معارضاً للاتحاد معارضة أصيلة فى فلسفته . فلم يكن ابن الاستنارة ، وإنما كان مؤسس قومية جديدة ، كان «بيورك أمريكى» ، كما أطلق عليه بحق «جيفرسون» . ولقد سخر منه القدر ، إذ اضطر أن يكتب كثيراً عن العلاقات الاتحادية ، وأن يلعب دور سةالسيا

الاتحاد في « نيو إنجلاند » ، ومع ذلك ، فقد كان لتفكيره أسس وأهداف مختلفة بالمرّة من ذلك . ولقد سمي نفسه « ابن القارة » ، وقد تصور على غرار أهل نيويورك في الجيل التالي ، أن النمط الإقليمي الذي يدعو إليه هو برنامج أمريكي على الحقيقة

وما برح المؤرخون ، ولا نقول شيئاً عن السياسة ، يتجادلون حول ما إذا كانت قومية « هاميلتون » الاقتصادية هي من الوجهة العملية أشد تأثيراً من سياسة الجمهوريين الاتحادية في تأسيس الولايات المتحدة ، ولكنها على اليقين أسست الرأسمالية الأمريكية .

لقد كان « هاميلتون » فريداً في عصره ، ليس فقط في كونه قومياً متحمساً ولكن أيضاً في إرساء نظريته على قاعدة الاقتصاد السياسي أكثر من إرسائها على قاعدة « علم الحكومة » . وقد كان « هاميلتون » من الناحية العقلية أبعد بكثير من الحلفاء الاتحاديين عن الجمهوريين : والدليل على ذلك ازدياد « جون آدمز » المتزايد لسماحة « هاميلتون » ؛ فحينما كان شاباً درس فلسفات الاستنارة ، وتعكس أولى رسائله في الجدل السياسي ، التي نشرت قبل الحرب الثورية الأفكار الجارية إذ ذاك من « حقوق طبيعية » و « حرية » وغيرها . وقد جعلت منه دراساته المتحمسة للثورة في « كنج كوليج » ثوريا مستنيراً ، وقبل أن يحصل على درجته العلمية كان قد ألف جماعة من الميلشيا ، وقد أنفق معظم حياته وهو على اتصال وثيق « بالجنرال واشنطن » ويبدو أنه كان يعتبر نفسه جندياً قبل أي شيء . وقد كان مسروراً حين أطلق على أتباعه لقب « الحزب العسكري » ، ففي هذا الجو العسكري اكتسب المبادئ السائدة في فلسفته الاجتماعية . ولقد درس اللغات والآداب القديمة ، وكان في وسعه في مناسبة وأخرى ، أن يستشهد « بهوبز »

و « هيوم »^(١) ، و « مونتسكيو » ولكن معظم أفكاره انبعثت من تجربته العسكرية. وقد اكتسب من « مونتسكيو » اعتقاداً واحداً خصباً هو « أن الحكومة يجب أن تكون صالحة للأمة صلاحية الرداء للفرد »^(٢) . ولذلك آلى على نفسه أن يعمل من أجل حكومة صالحة للأمريكان . وقد كانت أصل حججه في المقالات الاتحادية — حين لم يكن يؤيد بوضوح الآراء السابقة عن « شعب ولاية نيويورك » — بمثابة محاولاته للبرهنة على صلاحية النظام الاتحادى للظروف الأمريكية ، وهى تتعارض تعارضاً ملحوظاً مع تطبيقات « ماديسون » الواعية للدراسات الكلاسيكية . وقد نقد « ماديسون » فيما بعد « هاميلتون » لسمعية « لإدارة الحكومة فيما يظن أنه ما ينبغي أن يكون » ، وفشله فشلاً تاماً فى أن يفهم أن تأكيد « هاميلتون » لأهمية الإدارة و « حزبه التنفيذى » (كما كان يطلق عليه الجمهوريون فى سخرية) لم يكن نزعة غريزة إلى الملكية للمستبدة ، ولكنه كان برنامجاً واعياً من أجل إقامة حكومة صالحة دائماً لمواجهة المطالب المتغيرة للأمة . وقد كان « هاميلتون » مقتنعاً من عهد الإتفاق الدستورى بأن الحكومة اللامئة للعقيدة الأمريكية هى الحكومة الجمهورية فقط ، ومع ذلك فلم يكن له فيها شخصياً إلا ثقة ضئيلة^(٣) . وقد وصف حزب الحكومة الأمريكى فيما بعد بأنه « اهتزاز السلطة » .

(١) كانت معرفته أفضل فيما كتب هيوم بكتابه عن « تاريخ إنجلترا » ومبحثه عن « الغيرة فى التجارة » .

(٢) من خطاب إلى لافاييت فى ٢ يناير سنة ١٧٩٩ انظر :

Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton
(N. Y. 1907) X 337.

(٣) « لقد بدا لى أن من المفهوم على نحو ما ، بالنظر إلى البحث الحر ، أن ثمة قضايا تجريبية يمكن صياغتها ، وينبغي قبلها كافتراضات توضع موضع الاعتبار . وتبعاً لهذا ، فرأيتى النهاية ضد السلطة التنفيذية ... فمن الصحيح والسليم فى ذاته فى الوضع الراهن للبلاد ، أن نجرب النظرية الجمهورية تجربة كاملة عادلة » .

وكان تحليل « هاميلتون » للسياسة في حدود السلطة والسلطة في حدود المال ، أعمق مغزى من وجهة نظره في المذهب الاتحادي . وخلال أيام الحرب المظلمة حين كان يشارك « واشنطن » عنايته بفلول الجيش المتخاذلة ، كان مقتنعا بأن في الوسع إحياء القوة العسكرية على أساس قوة المال فحسب ، وفي سنة ١٧٨٠ عرض على « روبرت موريس » اقتراحه في تأسيس « بنك القارة » . « هاميلتون » يرى أن القوة السياسية مؤسسة في نهاية الأمر على الائتمان المالي . فلم يكن بهازلاً حين ألح على القول بأن الدين العام هو مساعدة عامة ، أوحينا دافع عن الحكومة كثيرة الإنفاق على أساس أنها مدامت تطلب ضرائب أكثر ففي وسعها أن تحصل على قوة أعظم . لقد كان يفكر في الحكومة في نطاق الضرائب أكثر من تفكيره فيها في نطاق التشريع . ولقد جأر « ماديسون » بالشكوى من أن « هاميلتون » لم يعترض على استخدام المادة الخاصة « بالرفاهية العامة » في الدستور في كل ما يتعلق « بالمصالح العامة للتعليم والزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، ... مثلما تستخدم في المطالبة بالمال »^(١) ومن ثم فقد كان تصور الحكومة تعمل في نشاط من أجل تقدم « المصالح العامة بدلا من حصر نشاطها في العدالة والمساواة » ، كان هذا التصور ، تصوراً ثوريا بالفعل في النظرية السياسية الأمريكية . ولكن هذا التصور كان بذاته جوهر برنامج « هاميلتون » ، وقد خلع « على الحكومة طابعاً وخصها بطاقة تخطيا ما كان يرمى إليه مؤسسوها »^(٢).

فمن وجهة نظر قوة المال كان « هاميلتون » يرمى إلى أن تتحد الأمة في عروة

انظر ص ٤٤٧ — ٤٤٨ المصدر السابق . (خطاب إلى تيموثي بيكرينج ، ١٨ سبتمبر سنة ١٨٠٣) .

(١) William C. Rives : History of the Life and Times of

James Madison (Boston, 1868) III, 233;

(٢) المصدر السابق ص ١٧٣ .

وثقى ، هى قبل كل شىء عروة الائتمان المالى والتجارة . فقد بدا له كإجراء جوهري لتغطية الدين العام ، تعزيز الائتمان المالى وإطلاق يد الحكومة الاتحادية فيه . والاعتراض بأن هذا سيؤدى إلى إضرار المضاربين لم يخطر على باله ، فلقد كان همه الأول تدفق رأس المال من أجل التوسع الصناعى ، فإذا تركزت هذه القوة فى أيدي رجال المصارف وحمله الأسهم كان ذلك أفضل . فإن ما يعنيننا فى نهاية الأمر ليس توزيع الثروة وإنما اتجاه المضاربة . لقد كانت فكرة « هاميلتون » الكبرى هى تشجيع الصناعة . لقد كان يتصور المصلحة الصناعية - التى كانت فى زمنه قوية بوجه خاص فى الولايات الوسطى وفى مؤخرة « نيو إنجلاند » - بمعنى خاص على أنها المصلحة الوطنية ، وذلك لأنها وسيط (اقتصاديا وجغرافيا) بين المصالح الطائفية لتجار البحار فى « نيو إنجلاند » والمزارعين من أهل الجنوب ^(١) . وكان يرى أن من الممكن أن تعم قوانين الصناعة فى الأمة كلها على أوسع نطاق . ففى تقريره المشهور عن الصناعات (١٧٩١) طبق تطبيقاً واعياً حجج « آدم سميث » .

(١) وقد ذهب « هنرى كلاي » إلى هذه النقطة عينها فى خطابه المشهور للدفاع عن النظام الأمريكى (١٨٣٢) : لقد خدع حضرات السادة بدرجة عظيمة بما لهذا النظام من سيطرة على عواطف الناس فى الولايات المتحدة . وقد عرضه على أنه سياسة « نيو إنجلاند » وأنها هى أفضل مستفيد منه . إن أشد أجزاء هذا الاتحاد استقراراً وتصميماً على العون والتأييد هو ولاية بنسلفانيا ؛ فلم لم تهاجم هذه الولاية القوية ؟ لم يتخطونها ويوجهون الضربة إلى نيو إنجلاند ؟ لقد اختارت « نيو إنجلاند » هذه السياسة بعد تردد . ففى سنة ١٨٢٤ كانت أغلبية وفدها معارضة لها . ففى هذه الولاية المترامية الأطراف لم يكن هنالك إلا صوت واحد فى صف مشروع القانون . فشعب تلك الولاية المقدام مستعد أن يلائم بين ما يبدله من جهد وبين أية سياسة ما دامت قد أصبحت أمراً واقعاً . فهم يفترضون أن الأمر قد استقر على هذا الوضع ويخضعون لمراسيم الحكومة . وتقدم رأى العام قد حث الخطى مع التطورات التى حققها فوائده النظام . والآن ، إن كل « نيو إنجلاند » على الأقل فى هذا المجلس (باستثناء صوت واحد فى صفه النظام . وفى سنة ١٨٢٤ كانت ولاية « ماري لاند » كلها ضده ، والآن أغلبتها معه . ثم لويزيانا ، مع استثناء واحد ، كانت ضده ، والآن هى معه ، دون أى استثناء . إن الشعور الشعبى يعضى نحو الجنوب ... وأخيراً فنظريات هذا النظام ستشمل الاتحاد بأسره . وسيكون من العجب أن تلقى أية معارضة .

(Life and Speeches of Henry Clay (N. Y. 1844). 11, 60-61)

حتى تقسيم العمل على الصعيدين الوطني . «فلو تركنا العمل في أمريكا ينقسم ويتنوع ،
ولو تركنا الحكومة تشجع أشكال العمل التي تكون في أمس الحاجة إليها ،
ولو تركنا التجارة داخل الاتحاد حرة ^(١) ، لغدت أمريكا قوة عالمية مستقلة .

كان «هاميلتون» يرى أن الائتمانات والديون العامة والخاصة ، والشركات العامة
والخاصة للنهوض بالصناعة ، تتشكل معاً كمصادر « للثروة القومية » . وثمة صورة
معبرة عن الطريقة التي كان يضع بها « هاميلتون » نظرياته موضع التطبيق هي
أنه بينما كان يعد تقريره المشهور كان يؤسس مع (اثنين من زملائه الناهضين)
شركة «نيوجرسي» للصناعات المفيدة .

«لقد ضمن التشريع في نيوجرسي الميثاق الخاص بهذا الشأن ، رغم المعارضين
الذين قالوا إنه كان خطراً على مصالح أصحاب الأراضى والحرف . فثمة فائدة
أخرى للدين العام وجدها الآن « هاميلتون » . فكان هو الوسيلة الوحيدة لتأمين
السندات في المجتمع ، وفي مقابل ذلك يمكن أن يمول هذا الدين العام سندات
البنك القومى . هذه الفائدة المتعددة على حد قول «هاميلتون» يمكن أن تنمى
قيمة السندات العامة في السوق . وبذلك يمكن أن يربح المضارب والجمهور مما
يصفه البيان بأنه إجراء وطنى من أجل الارتقاء بالصناعة القومية » . ^(٢)

(١) إن فكرة «هاميلتون» عن «اتحاد الجمارك» الأمريكى، هي إلهام مباشر من كتاب
«فردريك ليست» : «المجمل في الاقتصاد السياسى الأمريكى (١٨٢٧)» : وكان «ليست» عالم
الاقتصاد الرئيسى Zollverein الألمانى ، وأحد آباء الاقتصاد القومى الأوروبى .
انظر فى ذلك ص ١٤٠ — ١٤١ من :

William S. Culberston : Alexander Hamilton (New Haven
1916).

وكذلك ص ٤٦ — ٦٣ ، ٥٨١ — ٥٨٢ من :

John's Hopkins University : Studies in Historical and
Political Science, XV (1897).

Rexford Guy Tugwell & Joseph Dorfman : «Alexander (٢)

Hamilton : Nation Maker», Columbia University
Quarterly, XXX (march 1938), 63 n.

فأما أن « هاميلتون » كان يفكر في نطاق قوة السياسة، وأما أنه وضع اقتصاداً سياسياً جوهرياً « لنظام أمريكي واحد عظيم » ، فهذا أوضح ليس فقط في تأملاته ، في تقريره عن الصناعات ، وتقاريره عن الائتمان العام ، ولكن أيضاً ، في مقالاته الاتحادية . ولم يكن ليَجْرُؤُ أن يكون صريحاً على هذا النحو لو لم يكن يخاطب شعب ولاية نيويورك (وهو الشعب صاحب النفوذ) . وقد تطلب استخدامه الجريء للتعبير « قومي » وإشاراته إلى « تيارات القوى الوطنية » و « تكوين الإمبراطورية الأمريكية » ، تطلب تفسيراً بارعاً من نصيره « ماديسون » . ولو أننا وضعنا جنباً إلى جنب فقرات متفرقة لا يمكننا أن نبسط ما في فلسفة « هاميلتون » من جرأة بسطنا لما فيها من طرافة .

« هل كانت الجمهوريات أقل تَمْزُجاً بالحرب من الممالك المطلقة ؟ أليس يدير الأولى رجال كما يدير الثانية رجال سواءٌ بسواء ؟ هل فعلت التجارة حتى الآن شيئاً أكثر من أنها غيرت موضوعات الحرب ؟ أليس حب الثروة ، عاطفة مستبعدة مقدامة كحب السلطة والمحبة سواء بسواء ؟ أليس هناك حروب عديدة مؤسسة على دوافع تجارية منذ أن غدا هذا هو النظام السائد في الأمم ، كما نشبت من قبل حروب عديدة أشعلتها شهوة الاستيلاء على الأقاليم وضم الأقطار ؟ ألم تُثر روح التجارة في كثير من المناسبات بواعث من هذا القبيل ؟ لنُدع التجربة — وهي المرشد للآراء البشرية الذي لا يخطئ — إلا غراراً — تجيبنا على هذه الاستفسارات . »

« ألم يحن الوقت لليقظة من حلم العصر الذهبي الخداع وإيثار قاعدة عملية لتوجيه سلوكنا السياسي ، ألا وهي أننا ما برحنا بعيدين عن الإمبراطورية السعيدة ذات الحكمة الكاملة والفضيلة الشاملة ، بُعد سائر سكان الكرة الأرضية عنها ؟؟ » .

« إن موقفنا من أشدّ المواقف زعامة، وإننا لنأمل بعد قليل من انضمامنا انضماماً ثابتاً للاتحاد أن نصبح هنا في أمريكا أصحاب السكامة الحاسمة في أوروبا ، وأن نغدو قادرين أن نؤثر في ميزان المنافسات الأوروبية في هذا الجزء من العالم بمقتضى ما تملّيه مصلحتنا » .

« إن قوة بلادنا ومصادرها الطبيعية توجهها حكومة قوية مقتدرة نحو المصلحة المشتركة يمكن أن تحبط كل التجمعات الأوروبية الناشئة من الحسد لتعويق نهضتنا . هذه الحالة قد تصل إلى حد التطويح بالدافع إلى مثل هذه التكتلات ، إذ تجعل نجاحها أمراً مستحيلاً عملياً . فالتجارة النشطة ، والملاحة المنبسطة والأسطول المزدهر ، ستكون حينئذ ثمرة ضرورة أخلاقية ومادية . ويمكننا ثمثلاً أن نتحدّى حيل صغار الساسة أن تضبط أو تبدّل في مجرى الطبيعة الذي لا يمكن مقاومته ولا سبيل إلى تغييره » .

« إن ارتباط الولايات نفسها ببعضها البعض الآخر ارتباطاً لا يقيده قيد ، سيفضى إلى تقدم التجارة في كل منها ، وذلك بتبادلها لمنتجاتها ، لا لإشباع المطالب الخاصة بكل منها فقط ، ولكن للتصدير إلى الأسواق الأجنبية أيضاً . فستملأ شرايين التجارة في كل جزء ، وستكتسب مزيداً من الحركة والنشاط من التداول الحر للسلع في جميع البقاع . وسيكون للنشاط التجاري نطاق أوسع بكثير ، بفضل تنوع منتجات الولايات المختلفة .

« وسيدرك التاجر المضارب فوراً قوة هذه الملاحظات ، وسيقر بأن ميزان تجميع التجارة في الولايات المختلفة ، سيكون أجدى وأفضل من ميزان الولايات الثلاثة عشر دون اتحاد أو في اتحادات جزئية .

« إن وحدة المصالح التجارية كوحدة المصالح السياسية ، يمكن أن تنجم فقط من وحدة الحكومة » .

«ماذا لو أنف الأمريكيون أن يكونوا أدوات للمظمة الأوربية : ولو ارتبطت الثلاثة عشر ولاية معاً في اتحاد دقيق لا فسكك فيه ، وتعارنت من أجل تشييد نظام أمريكي عظيم واحد ، يسمو على كل رقابة وتأتى إليه من أية سلطة أو أى نفوذ عَـبْرَ الأطلنطى ، وقادر على أن يفرض شروط ارتباط العالم القديم بالعالم الجديد .

«وعلى أساس نفس المبدأ الذى من أجله يكون الإنسان أشدّ تعلقاً بأسرته منه بجيرانه ، وجيرانه منه بالجماعة التى يعيش فى كنفها على أوسع نطاق ، نجد أن شعب كل ولاية قد يميلون إلى الشعور بميل أقوى نحو حكومتهم المحلية منهم نحو حكومة الاتحاد ما لم تسقط قوة هذا المبدأ ، بإدارة أفضل لهذه الحكومة الأخيرة .»

«وثمة ميزة تمتاز بها حكومات الولايات ، وهى وحدها تكفى لتضع الأمر فى ضوء ساطع . أعنى الإدارة المألوفة للقضاء المدنى والجنائى . فهذا بين جميع مجالات الحكم الأخرى ، هو أقواها وأعمّها ، وهو أشد المصادر جذبا لطاعة الناس وتعاقبهم . فلهذا النظام القضائى من حيث كونه حارساً مباشراً ملحوظاً للحياة والممتلكات ، ومن حيث أن منافعه ورهبته تملأ دائماً عيون الناس ومن حيث أنه يتولى تنظيم كل تلك المصالح الشخصية ، والعلاقات المألوفة التى تمس إحساسات الأفراد ، يساهم أكثر من أية ملابسة أخرى فى التأثير على عقول الناس وعواطفهم ، وتقديرهم ، وتوقيرهم إزاء الحكومة . فهذه الدعامة العظيمة للمجتمع التى تسكاد تستند إليها كل الحكومات الجزئية ، مستقلة عن جميع أسباب النفوذ الأخرى ، متضمن لها سلطانها على مواطنيها . بحيث تحفظ بينهم فى كل وقت تعادلاً كاملاً . ولا تجعل منهم خصوماً خطرين لسلطة الاتحاد .

«ومن جهة أخرى ، إن أعمال الحكومة الوطنية ، لا تخضع خضوعاً مباشراً

لرقابة عامة المواطنين إلا بنسبة ضئيلة . فإن المنافع المستمدة منها لا يدركها ويتابعها إلا المضاربون من الناس ، فارتباط هذه الأعمال بمصالح أعم ، يجعلها أقل قربا من مشاعر الناس ، وبالتالي أقل قدرة من أن تطبع فيهم الإحساس المألوف بالالتزام والشعور الفعّال بالتعلق بها .

« وإن أسوأ ما في بناء الاتحاد القائم ، وهو مبدأ التشريع للولايات أو الحكومات ، في قدرتها الجماعية أو إطار تعاونها ، على أنها متميزة من الأفراد الذين يؤلفونها .

« فهذا التشريع لم يداوِ أقل مداواة أسقام النظام الاتحادي القائم ، حتى أنه لم يحظ أبداً بقبول الناس . وإذا لم يستند على أساس أفضل من رضى كثير من المجالس التشريعية ، فقد تعرض لعدد من الأسئلة المعقدة المنصبة على مشروعية سلطاته ، وأفضى في بعض الحالات إلى نشأة النظرية العظيمة عن حق الإبطال التشريعي . إن صرح السلطة الأمريكية ينبغي أن يشاد على أساس رضى الشعب . وينبغي أن تتدفق تيارات القوة تدفقا مباشراً من ينبوع الصافي الأصيل للسلطة المشروعة .

« إننا لو بحثنا بحثاً أصيلاً عميقاً في كل نوع ، لتبيننا أن ثمة حقائق أولية ، أو مبادئ أولى ، يجب أن تعتمد عليها كل الاستدلالات التالية . وتنفطوى هذه على بيئنة . إذ تسبق كل تفكير أو اتفاق — تفرض على العقل أن يقبلها . وحينما لا تنفضى هذه البيئنة إلى هذا الأثر ، فإنما يرجع ذلك إما إلى نقص أو خلل في أعضاء الإدراك الحسى ، أو إلى نفوذ قوى مصلحة أو عاطفة أو رأى مغرض قوى . من هذه الطبيعة القواعد في الهندسة « الكل أكبر من أجزائه ، والأشياء المتساوية لشيء متساوية فيما بينها ، والخطان المستقيمان لا يمكن أن يحصرهما مكانا ، وجميع الزوايا القائمة تساوى كل منها الأخرى » . ومن نفس الطبيعة هذه القواعد الأخرى

في الأخلاق والسياسة ، وهي أنه لا يمكن أن يكون هناك معلول دون علة ، وأن الوسيلة ينبغي أن تتناسب مع الغاية ، وأن كل سلطة ينبغي أن تتكافأ مع موضوعها ، وأنه ينبغي ألا يكون هنالك أى تحديد للسلطة يستهدف فرضاً يستعصى هو نفسه على التحديد .

« وينبغي لكل حكومة أن تشمل في ذاتها كل سلطة مطلوبة للإنجاز التام للموضوعات التي أخذت على عاتقها إنجازها ، وللوفاء بالالتزامات المسئولة عنها ، وأن تكون حرة من كل رقابة ماعدا مراعاة الصالح العام ، وإحساس الناس » .

« ولما كانت واجبات الهيمنة على الدفاع القومي ، وضمان السلام الوطني . ضد الاعتداء الخارجى أو الداخلى تتضمن زادا من الصدف والأخطار ، لا يستطيع وضع حدود ممكنة لها ، فإن سلطة التزود بهذا الزاد ينبغي أن لا تعرف أية حدود إلا مطالب الأمة وموارد الجماعة المالية » .

« ولما كان الدخل هو الآلة الجوهرية التي يلزم أن تجاب بواسطتها مطالب الاحتياجات القومية ، فإن سلطة جمع هذا الدخل في أقصى حد له ، يلزم بالضرورة أن تكون متضمنة في سلطة سد هذه الاحتياجات »

« إن للمال مع اللياقة يعدّ العصب الحى للكيان السياسى ، وهو الذى يدعم حياة هذا الكيان وحركاته ، ويمكنه من إنجاز أشد وظائفه جوهرية . ومن ثم فيمكن النظر إلى السلطة الكاملة ، للحصول على إمداد منتظم مناسب له ، بقدر ما تسمح موارد الجماعة ، على أنها عنصر لا غنى عنه في كل دستور » .

« إن الأمم حتى في ظل أشد أنواع الحكومات شعبية ، تضع عادة إدارة شئونها المالية في أيدي أفراد ، أو هيئات مؤلفة من أفراد قليلين ، ينعمون النظر

في المقام الأول في خطط الضرائب و يعدونها بحيث تبرمها فيما بعد سلطة الحاكم أو المجلس التشريعي في صورة قوانين .

«ويظن في كل مكان أن رجال الدولة المتطلعين المستنيرين ، هم أجدر من ينهض بانتقاء بصير للموضوعات الصالحة للدخل ، وهذه دلالة واضحة — بقدر ما نضع في ميزان اعتبارنا الإحساس الإنساني — على ذلك الضرب من المعرفة الخاص بالملابسات المحلية اللازمة لأغراض الضرائب .

« وثمة فكرة لا تخلو من مناصرين لها وهي أن الهيئة التنفيذية النشطة لا تتسق مع عبقرية حكومة جمهورية . فالراغبون المستنيرون لهذا الضرب من الحكومة يجب أن يأملوا على الأقل في أن هذا الاقتراح خلو من الأساس ماداموا لا يستطيعون أبدا أن يسلّموا بصحته ، دون أن يسلّموا في نفس الآن بالقضاء على مبادئهم الخاصة . إن الفعالية في الهيئة التنفيذية هي الطابع الرئيسي في تعريف الحكومة الصالحة .

وبعض الناس قد يميلون إلى اعتبار رضوخ الهيئة التنفيذية لتيار غالب ، سواء في الجماعة أو في المجلس التشريعية ، هو أفضل ما يوصى به . ولكن مثل هؤلاء الناس يميزون أفكاراً غاية في الفجاجة ، بصدد الأغراض التي من أجلها تقوم الحكومة ، وبصدد الوسائل الحقيقية التي يمكن بها تحقيق السعادة للشعب على حد . سواء فالمبدأ الجمهوري يقتضى أن تسود روح المداولة في الجماعة سلوك أولئك الذين تعهد إليهم بإدارة شئونهم ، ولكنه لا يتطلب ليناً لا مبرر له إزاء كل ربح مفاجيء من الانفعال ، أو أمام كل خاطر عارض قد يثيره في الناس حيل البعض لفضح أغراضهم بتملق أهوائهم : وثمة ملاحظة صحيحة وهي أن الناس عامة يقصدون إلى الخير العام . ويطبق ذلك في معظم الأحيان على أخطائهم عينها . ولكن إحساسهم السليم قد يزدري التملق الذي يزعم أنهم يفكرون دائماً تفكيراً

سلياً في وسائل النهوض بهذا الخير العام . فهم يعلمون من التجربة أنهم قد يخطئون أحياناً وأن موطن الدعشة في أنهم نادراً ما يخطئون كما هوشأنهم . وأنه يضيق عليهم الخناق دائماً من أحابيل الطفيليين والمداهين ، ومن شباك الطموحين والبخلاء واليائسين ومن تكلف الرجال الذين يحوزون ثقتهم أكثر مما يستحقونها ، وأولئك الذين يسعون إلى أن يحرزوا أكثر مما يستحقون . وحين تتحين الظروف التي تتنوع فيها مصالح الناس بتنوع ميولهم ، فإن من واجب الأشخاص الذين نصبهم الناس أولياء على مصالحهم ، أن يقاوموا ذلك الطوفان للمعارض حتى يتيحوا لهم الوقت والفرصة لتفكير أهدأ وأرصن . وفي وسعنا أن نعرض أمثلة أنقذ فيها سلوك من هذا القبيل أبناء الشعب من عواقب حتمية لأخطائهم ، وأستأهل آثاراً باقية لعرفانهم للرجال الذين كان لهم من الشجاعة والشهامة ما جعلهم يخدمون شعبهم على حساب راحتهم ^(١) .

والنتيجة العملية لهذه النظرية في الإدارة القومية ، هي أن مشكلات العدالة يمكن أن يعهد بها إلى الحكومات المحلية ، بينما المهمة الأولى للحكومة القومية هي العمل على النهوض بالمصالح العامة للشعب ، وهي مصالح يفشل عامة الشعب في فهمها ، ويجب أن يؤتمن عليها رجال الأعمال . فهولاء أقدر على الحكم من حيث هم أقدر الناس على تنمية ثروة الأمة بتطبيق مبادئ الاقتصاد السياسي تطبيقاً فعالاً . فلم يحد « هاميلتون » في البرنامج الذي وضعه لتطوير الاقتصاد الأمريكي نحو التنوع والاكتفاء الذاتي ، حذ ومبادئ النظام التجاري التقليدي ، كما لم يعتمد

(١) ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ١٠٢ — ١٠٣ ، ١٠٣ — ١٠٤ ، ٨٩٠ — ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٨٢ — ١٨٣ ، ٢١٨ ، ٤٥٤ ، ٤٦٤ — ٤٦٥ من .

Alexander Hamilton, John Jay, & James Madison : The Federalist, ed. by Sherman F. Mittel (Sesquicentennial edition, Washington, D. C. (1937).

فيه اعتماداً أرتلياً على مذهب حماية الإنتاج المحلي . لقد بتين « هاميلتون » بوجه خاص ، أن في وسع الحكومة أن تحرر الصناعة على أكمل وجه بالقضاء على الحواجز التي تجعل التجارة متباينة الأحوال ، وبإعطاء المعونات المالية أكثر من فرض . قوائم الأسعار . وقد اعتمد اعتماداً رئيسياً مع ذلك على نظرية توازن الإنتاج . فالمصالح المتنوعة للطبقات المختلفة يمكن أن يشبع بعضها حاجات البعض الآخر بفضل الإدارة السليمة . وقد أكد « هاميلتون » مستنداً إلى التجربة أكثر من استناده إلى المبدأ ، أن في الوسع افتراض أن مطالب الأمة تعادل دائماً مواردها .

وقد أفضت استهانة « هاميلتون » بالرأى الشعبي ، وبالمناهج الديمقراطية إلى النتيجة الطبيعية لذلك ، فقد ازور عنه السياسة في « واشنطن » حين غدت سياسته متعالية على الشعب ، وأنفق السنوات الباقية من حياته القصيرة ، (من ١٧٩٠ — ١٨٠٤) معتزلاً العمل ، « سياسياً خاب أمله » وفيلسوفاً جانحاً نحو اللاهبالاة .

وفي خلال الثورة الفرنسية فقد المحافظون الأمريكيون أمثال « هاميلتون » إيمانهم بأوروبا عامة ، وتعلوا من التجربة الشاقة أن من العسير التعامل مع « النزوة الأوروبية » . وقد جعل الحظر الملاحي والتجاري أمراً إجبارياً من الناحية العملية الاتجاه نحو داخل البلاد شرقها وغربها من أجل البحث عن موارد أمريكا الخاصة . فبعد سنة ١٨١٥ كانت جميع الأحزاب قد تبدد أمامها السراب الأوربي ، وعمت ربوع أمريكا حركة قومية رومانسية ، فحتى الأمريكيان أخذوا يعتقدون في الصور الرومانسية لبلادهم التي كانت شائعة فترة طويلة في أوروبا . فقبل ذلك بقرن من الزمان ، كتب « ميشوب باركلي » في « أشعار عن الآداب والفنون والتعليم الناهض في أمريكا » .

في الأجواء السعيدة ، موطن البراءة
حيث الطبيعة ترشد والفضيلة تحكم
سنتفنى بمجرى جدي
لا كذلك الذي تقضى فيه أوربا أيام اضمحلالها
إن الإمبراطورية تشق طريقها نحو الغرب
وإذ قد مضت الفصول الأربع الأولى
فبالفصل الخامس تم الدراما اليوم
والخاتمة هي أنبل ما جاد به الزمن

وقد رسم « چوبل بارلو » نفس هذه الصورة من حيث جوهرها في خطبته
٤ يوليو (١٧٨٧) . وقد أعادها في رسالته المثيرة « نصيحة إلى الطبقات المتفعمة
في أوروبا » (١٧٩٢) وقد أشار إلى بلاده على أنها « خير منبت لأعدل سياسة
إنسانية رآها العالم إلى الآن » . وفي أمريكا طالب أن تحمل القوة الأخلاقية محل
القوة المادية وأن « تكون جهود أمريكا شاهداً أمام أوروبا على أمنية الرجال
الصالحين ، ووسيلة لإقامة سلام دائم » ودليلاً يسمو على كل تناقض على أن
الحياة غير المسلح أفضل من الحياة المسلح . ولقد كان أوسع تعبير عن هذا الإحساس
شيوعاً وانتشاراً ، نقلته الأجيال وحفظته عن ظهر قلب كشعار حكيم للمذهب
الهويجى ، مقدمة « نواه وبستر » لكتابه في الهجاء .

« لقد شاخت أوروبا جنونا وفساداً واستبداداً . ففي تلك البلاد أهدرت
القوانين وساءت الأخلاق ، وانحدرت الآداب ، وانحطت الطبيعة البشرية .
..... وبزغ فجر المجد الأمريكى في فترة مواتية ، وفي كنف ملابسات مفعمة
بالآمال . فنحن لدينا تجربة العالم كله أمام أعيننا ، ولكن تقبلنا في غير ما تمييز

لقواعد الحكم ، في أوروبا وللعادات والأخلاق والذوق الأوروبي ، وجعلنا إياها أساساً نشيد عليه نظامنا في أمريكا ، لا يلبث أن يقنعناحتما بأن صرحاً باقياً مستقراً لا يمكن تشييده على أعمدة مصبوبة من تراث قديم .

لقد بنيت رسالة الرئيس « مونرو » التي وجهها سنة ١٨٢٣ للكونجرس وللعالم قاطبة على المقدمة التالية : وهي أن نظامنا هو تقيض لنظام أوروبا ومن ثمة فآية محاولة من جانب سلطات العالم القديم لبسط نظامها على نصف الكرة الغربي قد تكون « خطراً على سلامنا وأمننا » ومن ثم « فالنظام الأمريكي » غدار رمزاً للعالم الجديد . وما دامت التطورات السياسية تجبّذ انخراط أمريكا الجنوبية في نطاق الامتداد الأمريكي فإن نظرية « هاميلتون » المحصورة في نطاق القارة قد اتسع بها خطباء الهويج بحيث تشمل رسماً واسعاً لنصف الكرة الغربي . إن الموقف الانعزالي من أوروبا ، والتصور الإيجابي « لحالة أخلاقية » قد بسطهما معاً « إدوارد إقرت » الذي ارتفعت قواه الخطابية بفضل تحمسه « لكومنولث قوى » مكون تكويناً سليماً وهو الذي أتى به معه من ألمانيا .

« إن المبدأ الحقيقي للسياسة الأمريكية الذي يدعونا إليه روح نظامنا ، دعوة لا تقل عن دعوة القسّمات الجغرافية لبلادنا . هو الانفصال عن أوروبا . فيلى كون اتحادنا داخل الوطن ، شرطاً جوهرياً لوجودنا القومي ، أن يكون انفصالنا عن سائر البلاد الأخرى ، هو المبدأ العظيم الذي ستمتعش به حياتنا ... ذلكم هو صوت تاريخنا ، الذي يرسم كل شيء رسماً رائعاً في خلقنا ومنتعشاً في ثروتنا ، حين نخالف وحين ننعزل ، ونقاوم ونستقل .

إن أعظم آلة للقوة الأخلاقية عرفت في الشؤون الإنسانية ، هي دولة منظمة ناجحة إن كل ما يستطيع الإنسان فعله بطاقته الفردية هو لا شيء إذا قيس بالتأثير الجماعي المستمر على الشؤون الإنسانية والسعادة البشرية لكومنولث

قوى مكوّن خير تكوين إن الإنسان في طبيعته لا هو بالوحش ، ولا هو ،
بالناسك ، ولا هو بالرقيق ، ولكنه عضو في أسرة منظمة خير تنظيم ، وجارٌ
صالح ومواطنٌ حر ، وشخصٌ طيب مثقف يعمل مع أشباهه من المواطنين .
ذلكم هو الدرس الذي نتلقاه من ميثاق استقلالنا ، وذلكم هو الدرس الذي
نكون به قدوة ينبغي أن يقتدى بها العالم^(١) .

وكان هذا هو الدرس الذي لم نتعلمه في إعلان الاستقلال ولكن لا يعيننا
إلا قليلاً ما إذا كان « إفرت » قد تعلمه في ألمانيا ، و « مونرو » في واشنطن ،
و « جون كوينسي آدمز » في بوسطن ، أو « شارلز چارد إيجرسول » في فيلادلفيا ، لأنه
كان هو الدرس الذي تكاتف الكل معاً من أجل تعليمه للعالم .

وبرنامج التوسع الذي بدأ كالمضاربة في التجارة ، غدا سنة ١٨١٥ ضرورة
بشعة . فقد اضطر الرئيس « ماديسون » في نهاية الأمر أن يسلم بالخراب الذي
جرت به على الاقتصاد الأمريكي سياسته الخارجية ، وحصار نابليون . وفي رسالة
سنة ١٨١٥ أعطى للهويج إشارة البدء في الماضي قَدْماً بأن شجع خلق عملة قومية
وحماية الصناعات ، وإنشاء الطرق ، وشق القنوات ، ومع أن « ماديسون » كان
قنطرة للجمهوريين ، فقد كان مع ذلك مهتماً من الفاحية النظرية لتلك الحالة الطارئة ،
وذلك التعديل في السياسة ، فقد كان مذهبه إلى فترة طويلة أن الرأي الجمهوري
وإن يكن هو السيد الحقيقي ، فإنه كان جزءاً من واجب الحكومة في محاولتها
« تعديل السيادة » وأعنى تشكيل الرأي العام أو « استنارته » . وهكذا مضى
« ماديسون » و « مونرو » في العمل على أساس « السيادة » الجمهورية ، وبدأ في

(١) ص ٥٣ ، ١٢٩ — ١٣٠ من :

Edward Everett : Orations and Speeches on Varions
Occasions (Boston, 1853—58).

والفقرة الأولى من سنة ١٨٢٤ والفقرة الثانية سنة ١٨٢٦ .

توسيع وجهات نظر الجمهور والارتقاء بها إلى أن تصير « إدارة المجتمع » حتى في الجنوب « مستنيرة » بقدر كاف لفهم الحاجة إلى برنامج من المصانع العامة والضرائب الوقائية . وتصدر « كالهون » و « صقور الحرب » في الجنوب ، لقيادة برنامج للقومية ، وجعلوا لحزب الهويج ، أو الجمهوريين القوميين ، نطاقاً قومياً صادقاً ، دافنين البقايا المرة للمذهب الاتحادي القديم في « نيو إنجلاند » مثلاً ، فعل المحترم « فيشتيموثي أيمس » و « كولونيل تيمشي بيكرنج » وكان « جون كوينسي آدمز » أفضل أصحاب النظريات الذي بسط مذهب الهويج القومي الجديد . فقد تخلى عن عقيدة أبيه ، الذي تصور الحكومة مجموعة من الشيكات وقوائم الحسابات ، ليس فقط بين قوى الحكومة ولكن أيضاً بين مختلف مصالح الجماعات ، وتصور المصلحة العامة كمصلحة إجمالية مؤسسة على وحدة الشعب بينما تصور الحكومة « كمتعاون بين أقسام » في خدمة المصلحة العامة .

« لقد كان موضوع الجمعيات الوطنية النيابية وتشكيلها هو التوفيق بين مصالح الكل - مصالح الأمة بأسرها ليس من الممكن تمييز الحقيقة الكبرى من المسائل الشاملة لحقوق ومصالح هذا الاتحاد الممتد ، من خلال الحساسية الشخصية ، ولا من ثنايا الانحياز الحزبي ، ولا الاهتمامات المهنية ، ولا الموقع الجغرافي ... فينبغي للنواب أن يدفعوا بجميع مشاعرهم ومصالحهم كواطنين لولاية واحدة إلى الرصيد العام للمصلحة القومية ^(١) . »

إن ما جعل نظرية « آدمز » أكثر من مجرد خدمة بالقول لا بالفعل « المصلحة

(١) أنظر ص ٥ من

John Quincy Adams : A Letter to the Hon. Harrison Gray Otis on the Present State of Our National Affairs (Boston, 1808).

(م ٧ — الفلسفة الأمريكية)

« القومية » هو المضمون الإيجابي المشخص الذي ملأ به هذه العبارة . فقد اختتم أول رسالة له إلى الكونجرس سنة ١٨٢٥ بالمجمل التالي لنظريته عن « التحسين » العام .

« إن المهمة العظمى لإقامة حكومة مدنية هي تحسين ظروف أولئك الذين يعيشون أطراف العقد الاجتماعي ، وليس ثمة حكومة على أية صورة تكون ، يمكنها أن تنجز الغايات القانونية لقيامها إلا بقدر ما تحسن من ظروف أولئك الذين قامت من أجلهم . فالطرق والقنوات إذ تعدد وتيسر وسائل المواصلات والارتباط بين الأقاليم البعيدة وبين العدد الكثير من الناس هي من بين أهم الوسائل لتحسين الحال . ولكن الإصلاح الأخلاقي والسياسي والعقلي هو من الواجبات التي فرضها علينا خالقنا من أجل الفرد ومن أجل الجماعة . ومن أجل القيام بهذه الواجبات تنزود الحكومات بالسلطة ، ومن أجل إدراك هذه الغاية — التحسين المطرد لظروف المحكومين — تكون ممارسة هذه السلطات للوكولة للحكومات أمراً يبالغ من القداسة واللزوم ما تبلغه السلطات المعتصبة من الإجرام والشناعة » .

« فإذا استخدمت هذه السلطات وغيرها مانص عليه الدستور في قوانين تعمل على تحسين الزراعة ، والتجارة ، والصناعات ، واستثمار الآلات وتشجيع الفنون الراقية ، وارتقاء الآداب ، وتقديم العلوم ، ما هو للزينة وما هو عميق ، فإن منع استخدامها لصالح الناس أنفسهم هو بمثابة دفن المواهب في الأرض وسيكون ذلك خيانة لأقدس أمانة . إن روح الإصلاح منتشرة على الأرض : »

كتب « بروكس آدمز » أن جده كان يعتقد أن ثمة رصيداً لا حد له من الثروة « سينهض بالشعب الأمريكي » بفضل ما تسبغه العناية الإلهية من نعمة . « وسيكون هذا أسمى من كل تنافس يوشك أن يجر إلى الحرب . والمشكلة الوحيدة الجادة التي كان على الناس أن يهتمسوا لها من ثم حلاً هي كيف ينمون

« هذه النعمة على أساس جماعى لاعلى أساس من التنافس والأنانية . . . هذه المهمة ينبغي أن تنهى بها هيئة تنفيذية أمينة إذا عززتها خدمة مدنية ذكية ومثقة . . . وقادرة على قيادة كيان معقد على أسس علمية »^(١) .

وقد استخدم الهويج من غير شك هذا التصوير عن « نظام أمريكى » وعن « مصلحة عامة » لتغطية مساهماتهم فى مضاربات الأرض والصناعة ، وأرباحهم الخاصة من الرسوم الجمركية الوقائية ، والبنوك القومية ، والنمو التجارى فى غرب أمريكا وجنوبها . وغدا الحزب والمذهب فى يدي « هنرى كلاي » إقليمياً . متعصباً فى صورة واضحة و « كاهون » أيضاً تاب عن نزعتة القومية بعد سنة ١٨٢٨ وتحذى الهويج ، معلناً أنه « لم يوجد كيان سياسى كالشعب الأمريكى فى مجموعه الآن أو فيما مضى » . ومن الواضح أن نظرية « كاهون » التى صارت فيما بعد فى صورة مستكملة عن « الأغلبية المتحدة » مؤسسة على قلب مبادئ « جيفرسون » رأساً على عقب ، ولا تكاد تستحق العرفان الذى استقبلت به كمساهمة أصيلة فى الفلسفة السياسية . لقد كانت بالتأكيد ، دفاعاً بارعاً عن حقوق الأقلية خالياً من ذلك الدفاع المألوف عن الحقوق الطبيعية وعن نظرية العقد الاجتماعى وكانت وضعاً لنظرية الشيكات وقوائم الحسابات فى صورة حديثة بتطبيقها على سياسة الحزب الديمقراطى ، وعلى الفصل بين السلطات فى حكومة دستورية على حد سواء ، ولكن إذا تركنا جانباً هذه التحديدات التكنيكية ، فإن أهدافه وأفكاره هى أهداف وأفكار جيفرسون .^(٢) فهو

(١) انظر ص ١٥٨ — ١٥٩ من :

A. Beard : The American Spirit (N. Y. 1924).

(٢) لقد كان يعتبر نفسه ديمقراطياً ، ولكنه لم يتقبل بالفعل أبداً مبادئ الديمقراطية .

ولم يتعلم البتة كيف يتكافأ بنجاح مع ما يمثلها الرجل العادى من قوة لا يمكن التنبؤ بها .

« لقد سيطرت المصلحة الأنانية وحدها على جهاز الحكومة ، وأخذت بطريقة غير مباشرة تسلب الأمة وتنهبها . ولقد قطعت الديمقراطية شوطها كالم ، أمام عينيه ، ورأى فى نهاية الأمر المشكلة كما رآها «راندولف وتابلور » قبله بأمد بعيد . ولقد أدرك الآن أن

جيفرسونى بشكل واضح غاية الوضوح فى نبذه للنزعة القومية فى شبابه وعودته إلى تأييد حقوق المصالح المحلية . وحالة « كاهون » هى أقصى مثل دراى للميل العام بين الساسة الهويج نحو التضحية بمبادئهم القومية من أجل ضرورات السياسة الحربية . وربما كان ينبغى لنا أن ننوّه هنا بحالة « دانيال وبستر » وإن لم يكن فيلسوفاً فقد كانت بلاغته القومية منذ البداية فى خدمة التجارة بنيوإنجلند . وفى الفترة التى بدأ يعلن فيها أن الحرية والاتحاد لا ينفك أحدهما عن الآخر ، كان من الواضح أنه يتجنب النظرة الفلسفية الأخلاقية ، التى شحذها « كاهون » . أعنى : كيف يتسنى للحرية والاتحاد أن يكونا ممكنين معاً ؟

وقد بدا حل هذا السؤال من الوجهة السياسية حلاً لا أمل فيه شأنه شأن الحل الفاسفى له . فالإيمان فى الحرية والإيمان فى الوحدة القومية قد نشأ معاً ، ولكن الصراع بينهما قد نما أيضاً بنموهما .

و بينما كان « النظام الأمريكى » يتدهور على هذا النحو فى خضم المنازعات الحزبية بين الساسة ، تحقق له نمو عقلى أكبر بين رجال الاقتصاد السياسى . لقد كان طبيعياً وبخاصة فى خاطر « هاماتون » أن يجد مذهب الهويج أفضل تشخيص له فى الاقتصاد أكثر منه فى السياسة . وكان طبيعياً أيضاً أن يستقر مركز قيادة هذا النمط من القومية فى بنسلفانيا وحولها . وأروع نفحة من نفحات النزعة القومية الأمريكية فى الاقتصاد جاءت من رجل الكونجرس والحامى فى فلادلفيا « تشارلز جاريد إنجرسول » الذى نشر سنة ١٧٠٨ حين كانت التجارة الأمريكية فى أدنى درجة لها ، رسالة هاجم فيها التدخل البريطانى هجوماً عنيفاً .

== الناس يتحركون أولاً بدافع حب الكسب ، وأن المطالبة بالنزاهة الشخصية عند غالبية الناس على الأرض ، هى أكثر مما تستطع الطبيعة البشرية أن تعطيه .

« سول، سول، لم تضطهدنى ؟ »

وقد بين قبل كل شيء عدم جدوى الاعتماد على القانون الدولى .
« نحن الأمريكيين الذين اعتلينا مكاننا بين الأمم المستقلة ، بينما المعركة على
أشدها ، بتصميم متواضع بعمل ما هو حق ، تبعاً لأفضل حكم يصدره عقلنا ، فقد
تخلى عنا المتنازعون واحداً بعد الآخر ، لأننا لم نحتمل تفسيراتهم المتنازعة ولأننا
لا نملك إلا أن نكشف بأنفسنا ضجيج هذه المجاملة بين الأمم ونشازها ، التى
يؤكد كل حزب بمقتضى تكوينه أنها مجاملة منسجمة ومثيرة للاهتمام . »
ويمكننا على ذلك أن نعلن فى غير ما تناقض ، أن قانون الأمم ، الذى
سماه كذلك أولئك الذين ألفوه دون أن يكون لهم سلطة هذا العمل ، تأليفاً غير
متناسق من العلاقات والإجراءات الدولية ، هو فى الواقع قانون بلا أمة .

إن هذا النتاج الذى لا أساس له ، هو الذى جعلته الولايات المتحدة
الأمريكية حجرة الزاوية للتشريع القانونى فيها ، قد اعتبر قانون الأمم جزءاً من
القانون المشترك ، الذى قيل إنه قد انتقل كتراث لا يقدر من البلاد الأم ، وقاعدة لها
« قوة عليا فى جميع قرارات محاكم الولايات المتحدة ، وفى معظم الولايات الأخرى » ^(١)
و بعد ذلك احتج إنجرسول بأنه مادات المقاييس القانونية والعسكرية معاً ليست
بالدواء العملى ، فإن فرض ضريبة للحرب كان أمراً ضرورياً لجعل أمريكا
« مستقلة بالفعل » ^(٢) وفى أثناء ذلك أصدر لاجىء إيرلندى متحمس اسمه

(١) ص ٣٤ ، ٣٩ من :

Charles Jared Ingersoll: A View of the Rights and Wrongs, Power and Policy, of the United States of America, (Philadelphia, 1808).

(٢) نغى « إنجرسول » فيما بعد آراءه بحيث شملت القومية الثقافية . ارجع الى

خطابه « نفوذ أمريكا على العقل » (١٨٢٣) . طالع الخطاب فى ص ٢٠ — ٢٩ من :

Joseph Blan (ed) American Philosophic Addresses. (1700—1900), (N. Y. 1946).

« ماثيو كاري » مجلة دورية في فلادافيا باسم المتحف الأمريكي . وقد كرست هذه المجلة بصفة رئيسية لمناقشة المشكلات الاقتصادية ولائها انجلترا . وقد أصبح هو وابنه — هنري — الذي كان يراجع تجارب طبع مقالات المجلة ، وكذلك الكتب التي كانت تصدر عن دار النشر نفسها ، من رجال الاقتصاد الذين نشأوا في صميم الوطن الأمريكي . وفي سنة ١٨١٤ نشر « ماثيو كاري » كتابه « غصن الزيتون » الذي حاول فيه أن يقترح أساساً عملياً للتعاون بين جميع الأحزاب التي نشأت من حرب سنة ١٨١٢ . وقد غدا القائد المنشئ لحركة حماية الوطن ضد بريطانيا ، ولكنه كان يبشر أيضاً بنمو اقتصادية بناءة عن « التناغم بين المصالح » كإيديولوجية لبرنامج الهويج الخاص بالمصانع العامة والتوسع الاقتصادي .^(١) وقد أصبح « كاري » مضيفاً للألماني المنفي « فريدريك ايست » الذي نشر سنة ١٨٢٧ كتاب « الجمل في الاقتصاد السياسي الأمريكي » مستلهماً فيه القوميين الأمريكيين ، وداحضاً فيه كتاب « توماس كوبر » « محاضرات في الاقتصاد السياسي سنة ١٨٢٦ » . وكان « كوبر » صديقاً شخصياً لـ جيفرسون وقد حاضر في أيامه الأولى بينسلفانيا سنة ١٨١٣ محبذاً تشجيع الصناعات الوطنية . وقد فسر الاقتصاد الكلاسيكي تفسيراً ضد التجارة الخارجية . ومع ذلك ، ففي مراجعته لمحاضراته ، بعد ارتحاله إلى كارولينا الجنوبية ، غدت آراؤه أقرب إلى تشجيع الزراعة ، وكان يعتمد على نطاق واسع على نظريات

(١) شاهد « كاري » القيود في الجماعات الزراعية في الولايات المتحدة . وكان يتوق إلى أن تخطو أمريكا قدماً من البساطة إلى التعقيد . وكان يأمل أن يتضاءل عدد الشبان الذين يدعون للعمل في أمريكا . ففي مثل هذا المجتمع الناضج المعقد وحده يمكن للمثل الأعلى الديمقراطي للفرد الحر أن يتحقق .

فيلزم الأمة أن تصبح مستقلة اقتصادياً استقلالها سياسياً . وما لم يحد مثل هذا الاستقلال حقيقة واقعة فلن يستطيع الأمريكيون أن يدعوا أنفسهم رجالاً أحراراً . أرجع إلى ص ٨٣ من :

Ralph Henry Gabriel : The Course of American Democratic Thought (N. Y. 1940).

الفيزيوقراط عند « جان بابتيست ساي ». وعلى هذا النحو كشف هجوم « ليست » في وضوح استمرار الآراء السياسية الأساسية بين أنصار « چيفرسون » وأنصار « هاميلتون » .

لقد كان « دانييل رايوند » من أشد مفسري النزعة القومية عند الهويج إثارة للاهتمام ، وهو محام من « بلتي مور » أصدر سنة ١٨٢٠ كتابه « خواطر عن الاقتصاد السياسي » وهو أول بحث منظم عن ذلك الموضوع قام به أمريكي . وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات وكانت طبعته الرابعة نصاً أكاديمياً مركزاً وقد حذف منها القدر الأكبر من أمتع التعليقات الفلسفية . ولم يدخل « ريمون » في معترك نقد عنيف للمزاعم الأساسية في كتاب سميث « ثروة الأمم » فحسب ، وإنما نهض أيضاً بوضع اقتصاد نفعي ، كان يمكن « لچون استيورت ميل » أن يصل إليه لو أنه أدخل مذهبه الأخلاقي في اقتصاده .^(١)

ويزودنا كتاب « رايوند » بتوجيه فلسفي رائع لما عرف في فترة أحدث « باقتصاد الرخاء » ، ذلك لأن مذهب « رايوند » في الاقتصاد السياسي هو علم للأخلاق بكل ما في هذه الكلمة من معنى . والموضوع الأساسي عنده هو البحث في الثروة القومية . فالثروة القومية مختلفة تمام الاختلاف عن الثروة الفردية ، ذلك لأن الأمة وحدة « واحدة غير منقسمة » . وثروتها ليست جماعاً لثروة المواطنين . إن الثروة الفردية أو الاقتصاد الخاص هو من « قبيل البحث عن الدخل كما يقتضيه أكبر قسط ممكن من المتعة الساذجة » وتتخذ الثروة الفردية شكل الملكية ، ويقال إن للملكيات — مادام في الوسع تبادلها — « قيمة » (قيمة التبادل) من حيث علاقتها بين بعضها والبعض الآخر . والثروة الجماعية

(١) تلقى « جون نيل » وهو التلميذ الأمريكي « لجيرمي بنتام » مؤلف « رايوند » بحماس وحاول أن يجذب إليه الانتباه بين الكتاب الإنجائز ، ولكنه لم يوفق في ذلك .

للشعب ليست هي الملكية ، وليس لها قيمة يمكن قياسها ؛ ولا يمكن أن تجمع .
« بالتقدير » وإنما هي ثروة دائرية أو مستهلكة . هي جماع « قدرة الشعب على
تحصيل ضرورات حياته والرفاهيات فيها » . « ومصدر هذه الضرورات والرفاهيات
هو الأرض . « وسبيلها » أو القدرة على تحصيلها هي الصناعة أو العمل . فالإنتاج
هو من ثم ، ثروة وهو كذلك فقط بقدر ما يستهلك ، وثمة نمط من العمل
ينتج بطريقة غير مباشرة فقط ، مادامت آثاره ليست قابلة للاستهلاك المباشر ،
هذا العمل الدائم ، أو « الفعال » كما يدعو « ريموند » ، مهم بخاصة في الأعمال
العامة . والعقبات التي تقف في وجهه توزيع متعادل بين ضرورات الحياة
ورفاهياتها هي « البخل والترف »

وباختصار يشغل الاقتصاد الخاص المكان الوسط بين البخل والتقتير من
جانب ، والترف والإسراف من جانب آخر . فإذا أدار الإنسان دفة أمره بوضوح
في هذا الجانب أو ذاك فإنه سيحظى بكل المتع في حدود وسائل دخله ، دون أن
ينتهك أرسخ قواعد الاقتصاد .

« وينبغي للأغنياء أن يقرروا دائماً في أذهانهم ، أنه كما أنهم يملكون كل
الملكية ، فواجبهم الذي لا بد منه ، أن يستهلكوا كل فائض إنتاج عمل الفقراء .
ذلك هو ، أو ذلك ما ينبغي أن يكون الشرط لتملكهم ، وذلك شرط ملائم
لهم إلى حد كاف »

فعلى الأغنياء إما أن يعينوا الفقراء بهذه الطريقة ، أو يماونوهم كمساكين .
وحين تكون الملكية بين أيدي جزء من الجماعة فإن كل إنتاج الأرض يجب ،
بالطبع ، أن يكون لهم في المقام الأول ، وما لم يستطع ذلك الفريق من الجماعة ،
الذين لا يملكون شيئاً ، أن يسدوا ضرورات الحياة بعملهم فيما أن يهلكوا
أو يعيشوا على الإحسان . فالجميع لا يمكنهم أن يجدوا عملاً في الزراعة . وما لم

يستهلك إنتاج العمل الصناعى حين ينتج ، فلا فائدة من إنتاجه ، ذلك لأنه بذاته لا يمكن أن يعول الحياة . فإذا لم يتبادل أولئك الذين لديهم كل ضرورات الحياة ، مع الفقراء بعضاً منها نظير عملهم ، فإنهم سيجعلون هؤلاء الفقراء دون عمل . فليس اقتصاداً ذلك الذى يمارسه كل الناس ، ويسبب المجاعة لأحد شطرى الجماعة . لئن كان ذلك اقتصاداً ، لكان الإقتصاد رذيلة منكرة بدلا من أن يكون فضيلة .

« إن الطبيعة لم تغرس أبداً فى صدر الإنسان رغبة فى السعادة ولم تجعل القوة للثروة أو جعلتها بالأحرى وسيلة للحصول على السعادة ، دون أن تقصد إلى أن تستخدم لهذا الغرض . إن الموضوع المشروع للثروة ، هو إذن ، تحصيل السعادة ، والمتعة ، بيد أنها قابلة — شأنها شأن أية سلعة أخرى — لأن يساء استخدامها ، وهى يساء استخدامها دائماً ، إذا لم تستخدم بحيث تنتج متعة بريئة ، وهى يساء استخدامها دائماً ، إذا استخدمت لغرض إشباع العواطف الدنيئة الأنانية المنحطة » .

« إن حق الملكية إذن هو حق مصطلح عليه ، والشعب لا يضمن حق ملكية ينتقص من الخير العام . فقد يكون لفرد ما حق فى الملكية ، مقدم على حق أى فرد آخر ، أو على حق أى عدد من الأفراد ، أقل من الكل ، ولكنه لا يمكن أن يقدم على حق الكل ، ذلك لأن حق الكل يشمل حق الفرد نفسه كما يشمل حق فرد آخر ، ومن ثم فيحق الشعب فى أخذ ملكية شخص لغرض إنشاء الطرق العامة ، أو تشييد الحصون ، أو لأى غرض آخر ، قديقتضيه الخير العام — ومن هنا حق الحكومة فى فرض وجع الضرائب بالطريقة التى تستلزمها المصلحة العامة — ومن هنا حق الحكومة فى منع شخص من بيع ممتلكاته للأجانب أو فى أن يشتري منهم تلك الأشياء التى قد يريدها . إن للحكومة حقاً صريحاً كاملاً فى وضع أية قواعد تنظيمية لاحترام الملكية ، أو التجارة ، التى قد تستلزمها المصالح العامة .

« فكل مسألة إذن تختص باحترام الرسوم ، أو حماية المكوس ، يلزم أن يكون مسألة ضرورة وليست مسألة حق » .^(١)

لقد كان مذهب المنفعة الأصيل عند « راييموند » يتصدر بوضوح اتجاه الديمقراطية الاقتصادية . ولقد كان بوجه خاص يرى أنه ينبغي أن يكون لكل جيل مهمة جديدة ، وكان يؤيد الحاجة إلى وضع قواعد تنظيمية للإرث بغية الحيلولة دون « التراكم » في رأس المال الخاص لما ينبغي أن يستهلك كثرة قومية .

« ينبغي للحكومة أن تكون مثل الراعى البارع الذى يعنى بالضعاف فى قطيعه ويتولى تغذيتها ، حتى تكتسب قوة كافية لتأخذ نصيبها من الأقوياء ، ولا يدع الأقوياء تطأها بأقدامها ، وتدهمها فى الأرض . والأقوياء فى المجتمع ، ليسوا مع ذلك ، أقوياء بالطبيعة ولكنهم أصبحوا كذلك بالاكتساب — بالإرث أو باقتناء ثروة ضخمة ، وهؤلاء هم الذين يستأثرون فى العادة باهتمام الحكومة وعنايتها ، وهؤلاء يدعون أنفسهم الأمة ، وتركز الحكومات عنايتها لا بتكافؤ الوسائل لا للاحتفاظ بالمساواة الطبيعية فى الحقوق التى توجد بين الناس ، بل لزيادة عدم المساواة فى هذه الحقوق ، بتضخيم ثروة الأغنياء : مقترضة أو مدعية الافتراض بأنه بتضخيم ثروة الأغنياء ، تتضاعف ثروة الأمة ، كما لو كان الأغنياء هم الذين يؤلفون الأمة . والنتيجة التى لا مفر منها لمثل هذه المقاييس (وأعد القارىء بأننى سأظهر ذلك فيما يلى) هى الإفناء إلى الفقر ، والمسفة ، وانعوز القومى .

إن الهدف الأعظم للحكومة ، كما قلت من قبل ، ينبغي أن يكون الاحتفاظ بالمساواة فى الحقوق والملكية مساواة كاملة قدر المستطاع بما يتسق مع عدم

(١) ص ٢١٩ — ٢٢١ ، ٣٥٠ من .

Daniel Raymond : Thoughts on Political Economy
(Baltimore, 1820).

المساواة الطبيعية في القوة بين الناس . فقوانين تمليك الإبن الأكبر للإرث كله ، .
تجر معها التحديد ، وكل قانون آخر ، يميل إلى تجميع الثروة ، وإبقائها دائماً في .
أسر خاصة ، هو خرق مباشر لهذا المبدأ ^(١) .

ولئن كانت هذه كما هو واضح فلسفة ديمقراطية إقتصادية ، فإنها لا تتضمن .
بالضرورة ديمقراطية سياسية . وقد شارك «رايموند» الهويج مخاوفهم من «حكومة .
شعبية كحكومتنا» .

«أنا أعرف أن حكومة مثل حكومتنا لا يمكن إدارة شئونها بمقتضى مثل .
هذه المبادئ المتحررة والمستنيرة ، وليس ثمة أمل في أن يعد أى شكل آخر من .
أشكال الحكومة أفضل في أن يرقى بالرخاء القومى والثروة القومية . فالناس .
ينظرون دائماً إلى مصالحهم المباشرة » ، وسيكون لبعض الطبقات دائماً نفوذ .
لا يليق على الحكومة .

« وبخصوص حكومة شعبية مثل حكومتنا ، يمكن أن يتاح لنا أن نسأل في .
قلق متاخم للخوف ، أين علينا أن نبحث عن ذلك القدر الضخم من العبقریات .
السياسية والحكمة التشريعية ، لقوة الإقناع ، وسلطة الخلق التى ستكون ضرورية ، .
لإدارتها الخازمة النافعة ^(٢) » ؟

ولإدارتها مع ذلك ، فقد أضاف في مزاج وطنى يضرب فى أعماقه كما يضرب .
فى أعماق زملائه من القوميين :

« إن بلادنا تمثل أنسب مسرح على الأرض لا كتساب المعرفة فى علم .
الحكم وفى الاقتصاد السياسى . فهنا يمكن إجراء التجارب فى أمان . هنا يمكننا .
أن نرى عمل مبادئ الطبيعة أصفى ما تكون ، وهنا يظل حياً ، روح الحرية .

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٠ — ٣٨٢ :

«المساواة الذي لا زال علينا أن نشيعه في جميع أنحاء العالم وأن نبث به الدفء والحيوية في جميع أمم المعمورة»^(١).

ومما هو جدير بالملاحظة أن «رايموند» لم يكن يحمل إلا تقديراً ضئيلاً بالمنفعة العامة لرأس المال والقرض . فهو يعتبر الأعمال المصرفية في صميمها مادة «الالتهاب في ذخيرة الصناعة» ، ويقول عن تمويل « هاميلتون » الدين العام :

« إن هذا التمويل يشجع تداول النقد ، وبحث الصناعة ، والمشروعات . إن تمويل ديننا العام سنة ١٧٩٠ ، هو مثل يذكر لفاعلية مثل هذه الإجراءات في الارتقاء بالثروة القومية » .

« ودون أن نتعرض بالتقدير لهذه المسألة التي أثارت في حينها الجمهور فيما يختص بعدالة ذلك الإجراء ، يجب أن نسلم بأنه في ذلك العهد كان لهذا الأمر تأثير نافع أقصى نفع على ثروة الأمة . لا بإضافة أى شيء إلى ما تملكه الأمة بالفعل ، وإنما بحث الصناعة والمشروعات . ومن الوجهة الجدلية يمكن أن نسلم بأن هذا الإجراء كما أخذ بذلك أولئك الذين عارضوه ، لإجراء ظالم ، وأنه يأخذ النقود من «فريق من الجماعة» ليضعها في جيب الفريق الآخر ، والإذعان للأمر أن يسىء إلى منفعة هذا الإجراء ، في الارتقاء بالثروة القومية . وسواء أكان هذا من حسن الحظ أو من سوءه ، فإننى سأحاول أن أقرر أن منفعة هذا الإجراء في الارتقاء بالثروة القومية ، لا تعتمد دائماً على عدالته»^(٢) .

وإذ يسلم « ريموند » بالمنفعة العامة (لا بالعدالة) الناجمة عن الرأسمالية ، فهو يرى أن البنوك تمثل في مجموعها « مؤسسات خاصة » تتنافر مصلحة حملة أسهمها عادة مع المصالح العامة .

(١) نفس المصدر ص ٤٦٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

« ومن ثم فكل مؤسسة نقدية ، تضر بالثروة القومية ، ينبغي أن ينظر إليها أولئك الذين لا نقود بين أيديهم نظرة الحسد والارتياح » .

« فهذه المؤسسات تعتبر ، وينبغي أن تعتبر ، آلات مصنوعة يَحْتال بها الأغنياء على زيادة سطوتهم ، وهي سطوة بلغت من قبل أبعد حد ، ويدبر بها تقويض المساواة الطبيعية بين الناس وهي المساواة التي سنّها الله ، والتي ليس لأية حكومة حق استخدام سلطتها في هدمها . إن مثل هذه المنظمات تنزع نحو توزيع الملكية أشد في عدم التساوي ، وإلى نسبة أعظم من انعدام المساواة بين الناس ، لا يمكن أن تحدث في غيرها . وهي ستجبر بالضرورة معها — كما سبق أن بينا — الفقر والفاقة والبؤس على سائر الجماعة إن نفوذ مثل هذه المنظمات على الرخاء القومي هو بنفس نسبة ما لديها من سندات ، كما هو الشأن في الدين العام ^(١) » .

وقد أضاف في الطبعة الثانية (سنة ١٨٢٣) فقره تدل على أنه وإن كان قد أضاف أيضاً عدة فقرات عن فائدة العمليات المصرفية فقد غدا على بيّنة أكثر بأخطار الرأسمالية بوجه عام ، وسياسة « هاملتون » المالية العامة بوجه خاص .

« اعتنق هاملتون في تقريره عن بنك قومي نظرية « آدم سميث » بل وأطلق لنفسه الحبل على الغارب . فقد أخذ كأمر مسلم به أن الثروة العامة والخاصة هما أمر واحد ، وأن الفائدة الفردية هي كسب عام ، ومن هنا وصل إلى النتيجة وهي أنه إذا استطاع أولئك الذين لديهم المال ، أن يستثمروه دائماً بالفائدة ، وإذا كان في وسعهم أيضاً أن يقرضوا ضعف أو ثلاثة أضعاف ما كانوا يملكون بالفعل ، فإن الرابع حينئذ هو الجمهور ، ومع ذلك ، فثمة خطأ أساسي في افتراض أن رأس المال النشط المنتج في بلد يمكن زيادة قيمته باستبدال العملة الورقية بالعملة المعدنية ، وثمة خطأ

(١) نفس المصدر ص ٤٢٩ .

جسيم أيضاً في افتراض أن الفائدة الفردية هي دائماً كسب عام^(١).

ومع أنه كان بوجه عام من أنصار حماية الإنتاج المحلي، فلم يكن دائماً يحبذ الرسوم الجمركية العالية. فقد كتب نقداً تفصيلياً لرسوم سنة ١٨٢٨ في صالح تجار «نيو إنجلاند» الذين كانوا يعارضونها. لقد كان «رايموند» عامة صاحب مذهب أخلاقي مستقل، وكان الاقتصاد السياسي عنده أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن فلسفته الأخلاقية منه عن آرائه السياسية. لقد كان مهتماً اهتماماً خالصاً بالمصلحة الجماعية للشعب فحسب، وإنما بالرعاية الفردية لأبنائه أيضاً. وقد استنكر الرق بشدة على أسس اقتصادية وأخلاقية معاً. وقد كان يعتبر سحب الطبقات للمالكة «للفائض» من التداول أو الاستهلاك في شكل رأس مال سرقةً وطنية وإفقاراً، ذلك لأنه لم يتصور الثروة في حدود التوفير أو الاقتصاد (التقتير كما يدعو) وإنما في حدود السعادة والاستهلاك الاستهتاعي. ولذلك جذب نشأة الاحتكارات الشعبية وتنظيمها لكي تعوض شرور «المؤسسات النقدية» و«الاحتكار البريطاني لتجارة العالم».

ومع أن مذهب القومية عند الهويج وجد أنسب تعبير عنه في كتاب «رايموند» عن الاقتصاد السياسي. فقد كان هنالك مساهمة أشد جوهرية في الاقتصاد من الجانب الفني، قام بها «هنري. س. كاري» ابن «ماثيو» الذي غدت مؤلفاته العديدة إنجيلاً حقيقياً للسياسة أصحاب مذهب حماية الإنتاج القومي من «دانييل وبستر» إلى «هوراس جريلى». ولكن الجذور الفلسفية لمذهب «كاري» كانت أقل اتساقاً مع حركة الهويج من جذور مذهب «رايموند» كما أنها كانت كذلك أقل انفصالاً في صميمها عن «آدم سميث» ورجال الاقتصاد الكلاسيكيين. لقد كان «كاري» أشد تأثراً بالمذهب الوضعي

(١) Daniel Raymond : Elements of Political Economy 2 nd ed. (Baltimore, 1823), 11, 136.

وكان يعتبر الاقتصاد الكلاسيكي مرحلة ميثافيزيقية في « العلم الاجتماعى » وقد حاول أن يضع خطته لوحدة العلم الاجتماعى على أساس الإيمان الوضعى العام فى وحدة قانون طبيعى . إن وحدة القانون الطبيعى تتضمن الوحدة فى الإنسان ، وقد نقد « كارى » ببلاغة التجريدات ، « الميثافيزيقية » عن « الإنسان الاقتصادى » والإنسان الأخلاقى . فالإنسان هو فرد حى عمله ، ورأسماله ، وأخلاقه وقوانينه بمثابة « أدوات متعاونة من أجل سيادته للطبيعة » . والقوانين الاجتماعية قوانين للتقدم ، وكان التقدم بالنسبة « لكارى » مثيلاً للتقدم بالنسبة « لهربرت سبنسر » هو عملية التمايز والاختلاف بين الأفراد ؛ ولكن — على خلاف سبنسر — ينظر « كارى » إلى الترابط (بالمعنى الفرنسى للكلمة) على أنه الوسيلة الرئيسية للتقدم . فالأمة ليست منذ البداية كياناً سياسياً ، ولكنها منظمة لتقسيم العمل . والتنظيم الاجتماعى صورة للتقدم ، ذلك لأنه يحول الاتجار إلى تجارة والتبادل الفوضى أو الحرية إلى نظام لامركزى للمسئوليات ، يساهم كل فرد فيه فى الاكتفاء الذاتى للكل . ويعتبر « كارى » الإمبراطورية البريطانية كاتجار فى أوسع نطاق ، وفوضى مركزى أعلى درجة ، وهو يعتبر الاستثمار الاقتصادى كتنقيض بعينه للتقدم ، لأنه استغلال منظم ، بينما الاقتصاد القومى الخالص هو معونة متبادلة من ثانياً التخصص . وبالمثل يعتبر الديمقراطية السياسية مجرد جانب من جوانب التقدم العام نحو الحكومة الذاتية أو « العلم الاجتماعى » واكتشاف وتطبيق تلك « القوانين التى تحكم الإنسان فى جهوده ليضمن لنفسه أعلى فردية ، وأعظم قوة للترابط »^(١).

ولكن « كارى » كان أكثر من صاحب نظرية فلسفية ، فقد كان مبشراً فعّالاً بالقومية . وثمة نموذج لتبشيره يعيننا أفضل من أى وصف

(١) ص ٥٨ :

Henry C. Carey : Principles of Social Science, cited in Ernest Teilhac: Pioneers of American Thought in the Nineteenth Century (N. Y. 1936).

يمكن أن نهض به لنقل النداء العاطفي والجد الأخلاقي وراء ما كتبه عن
« النظام الأمريكي »

« إن أمام العالم نظامين ، الأول يعمل على زيادة نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط بالتجارة والنقل ومن ثمة خفض نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط لإنتاج السلع التي يتجر بها ، وبالضرورة خفض العائد من عمل السكل ، بينما يعتمد الآخر إلى زيادة النسبة المرتبطة بالإنتاج وخفض النسبة المرتبطة بالتجارة والنقل مع زيادة العائد على السكل ، وإعطاء العمال أجوراً طيبة ، وأصحاب رأس المال فوائد مجزية . إحداهما تعمل على استمرار تلك الحرية « المفسدة » للتجارة ، التي تنكر مبدأ الحماية ، وتعوضها عن طريق ضرائب الدخل ، والأخرى تعمل على بسط مجال الحرية المشروعة للتجارة ، بإقامة حماية كاملة واعتماد الأفراد والجماعات عليها ، وأخيراً بإلغاء الجمارك . الأول يعمل على تصدير الناس ليشغلوا البقاع الصحراوية التي تفرض عليها السيادة بمعونة الدبلوماسية أو الحرب ، والآخر يعمل على زيادة قيمة امتداد شاسع من الأرض الحالية لاستيراد الناس بالملايين ليشغلوها الأول يعمل على زيادة ضرورة التجارة ، والثاني يعمل على زيادة القوة للاحتفاظ بها . الأول على الهبوط بمستوى الهندي والهبوط بسائر أبناء العالم إلى مستواه ، والآخر يعمل على رفع مستوى الإنسان في العالم كله إلى مستوانا . الأول يعمل على الفاقة ، والجهل ، والإفقار ، والبربرية ، والثاني يعتمد على زيادة الثروة ، والمتعة ، والذكاء ، وتضافر النشاط ، والمدنية . الأول يتجه نحو حرب عالمية والآخر نحو سلام عالمي . الأول هو النظام الإنجليزي ، والثاني يمكن أن نفخر بأن ندعوه النظام الأمريكي ، إذ أنه أول نظام حتى اليوم أوجد الميل إلى رفع مستوى الإنسان وتحقيق المساواة بين الناس وفي آن واحد في العالم بأسره .

« تلك هي الرسالة الحقيقية لشعب هذه الولايات المتحدة »

« لإقامة مثل هذه الامبراطورية — للبرهنة على أن بين شعوب العالم ، سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجاراً ثمة تناغمًا كاملاً في المصالح وأن سعادة الأفراد ، تماماً مثل عظمة الأمم ، تتحقق بالطاعة الكاملة لأعظم الأوامر كلها ، » إفعل للآخرين ما تود أن يفعله الآخرون لك — ذلكم هو موضوع تلك الرسالة وسيكون نتيجتها ^(١) .

وبين أولئك الذين أهتمهم فلسفة « كاري » في العلم الاجتماعي ، الأستاذ « فرنسيس بوان » من هارفارد الذي كتب بحصافته الفذة رسالة عن الاقتصاد السياسي (سنة ١٨٥٦) بالإضافة إلى مؤلفاته في الميتافيزيقا والمنطق . ومع أنه كان فيلسوفاً فإن الاقتصاد السياسي عنده يتحرر تحرراً فريداً من الفلسفة ، ألهم إلا في عودته إلى تقرير مبادئ الهويج التقليدية . والصفحة الأخيرة في كتابه الاقتصاد السياسي الأمريكي بمثابة ملخص لنظرية « كاري » في أن التقدم يمضي من خلال التمايز نحو التصنيع .

« إن خير سياسة تشريعية هي تلك التي تنمّي بأقصى فاعلية كل المزايا الطبيعية في البلاد ، سواء كانت عقلية أم مادية . فمن الضياع أن نترك المهارة الآلية والعبقرية المبتكرة دون أن نستخدمهما كما نترك القوة المائتة تجري دون أن ندير الطواحين ، أو الثروة المعدنية تظل خاماً ، أو الغابات تموج حيث يمكن أن ينمو القطن والحبوب بوفرة . إذا كان عمل الزراعة الشاق يشكل العمل الرئيسي للشعب ، لسكان معنى ذلك وجوب التضحية بالجزاء الأعلى الذي يعود به العمل الماهر في الفنون ويكون مثل ذلك في سوء الاقتصاد مثل جعل أغني أراضينا مراعى للغنم أو إطعام الماشية من أرقى أصناف القمح . إن توزيع السكان

(١) ص ٢٢٨ — ٢٢٩ من :

Henry C. Carey : The Harmony of Interests, Agricultural, Manufacturing, and Commercial, 2 nd (N. Y. 1856).

(م ٨ — الفلسفة الأمريكية)

في بقاع شاسعة من مساحة البلاد ، في مساع منعزلة بالزراعة ، بحيث يحكم على الغالبية العظمى منهم بالعمل على حساب الموارد العقلية ، سيكون هذا طامة ليس فحسب على نمو الثروة ، بل أيضاً على عدد كبير من المصالح العليا للإنسانية .
فنشقات الحياة في الغابات الذائبة واللوان الحرمان فيها ، هي حرمان مخيف من ذلك الوجود الذي تجود به علينا كهبة حرة ، مزرعة حول بيتنا ، ذات تربة تنبت من الحب مائة أضعافه . إن إشباع مختلف الأذواق والعبقریات والأمزجة ، ورعاية الموهبة المبدعة ، وجذب جميع الفنون بالتشجيع الملائم سواء أ كانت فنوناً آلية أو من تلك التي تتميز بأنها الفنون الجميلة ، وتركيز الشعب ، أو وضع أكبر جزء منه في دائرة التأثيرات الإنسانية ، ووسائل أوسع من الثقافة العقلية والإصلاح الإجتماعي ، التي لا يمكن أن توجد إلا في المدن والعواصم الواسعة فحسب — هذه موضوعات تستأهل على الأقل من الاهتمام ما يستأهله البحث عن المكان الذي نستطيع أن نشترى منه الأقمشة القطنية بأرخص الأسعار ، أو أية توضحية مالية ضخمة يجب أن نقدم عليهم — اقبل أن يكون في وسعنا صناعة الخطوط الحديدية لأنفسنا . إنني لأرى كيف أن هذه الغابات لا يمكن الوصول إليها في بلاد كبلادنا ، حيث — يمكننا أن نقول — حلت لعنة مزايا الزراعة والمهجرة ، والفرقة الجنسية بين شعب وآخر ، دون أن نضفي على صناعتنا ، فترة نصف قرن على الأقل ، درعاً واسعاً من الرسوم الجمركية الفعالة التي تحميها»^(١) .

(١) ص ٤٧٤ — ٤٩٥ من :

Francis Bowen : American Political Economy (N. Y. 1870).

٣ — انقسام العادى

لقد هبَّ أنصار « جيفرسون » ، وأنصار الجمهورية القومية من بينهم ، التعبير « النظرى للديمقراطية الإحسانونية » . ولقد خاض المواطنون المعدمون معركة سياسة « قاسية في معظم الولايات للحصول على حق التصويت الذى ظفروا به في النهاية في العشرين سنة الأولى من القرن التاسع عشر . ولكن كان واضحاً لفترة طويلة بمقتضى نظريه « لوك » أن من المفروض أن يكون للمواطن ما يملكه ^(١) . والرأى التوفيقى للهويج فى إنجلترا وأمريكا معاً حيث حرمت الأعداد المتزايدة من الطبقات المعدمة من الحقوق المدنية الجزئية فى الحكومة النيابية ، لم يجد بالطبع دفاعاً فى النظرية الجمهورية ، وإن كان قد احتفظ به قدر المستطاع علمياً . لقد كان إصرار الهويج على أنهم « نحن الشعب » مدعماً بمطالبتهم بهيئة تنفيذية فعالة ، كفيلاً بإجازة نظام « أندرو جاكسون » . لقد كانت نزعة الهويج القومية بمثابة معادل « للإرادة العامة » عند « روسو » فى أمريكا . ومع أن من الصعب أن نجد فى أمريكا دفاعاً مدعماً بالأدلة العقلية عن قضية « روسو » فى أن إرادة « الشعب » هى الحق دائماً ^(٢) ، فقد غدا منذ أيام « ماديسون » كبداً مقرر فى النظرية السياسية الأمريكية ، أن إرادة الشعب هى صاحبة السيادة . ويبقى بعد ذلك تربية الشعب على السيادة ، أو إذا أعدنا عبارة « ماديسون » تنوير الرأى العام .

لقد كان الخوف لا الإيمان هو الذى أتى بالديمقراطية السياسية وقد عبر « جيمس فينيمور كوبر » عن الشعور السائد :

(١) عرف « هارينجتون » الكومنولث كدولة « يكون الشعب كله فيها ملاكاً » .

(٢) أقرب تناول لنظرية صوت الشعب هو صوت الله vox populi vox Dei

تجده فى خطبة « إدوارد أثرت » « خطبة عن المارك الأولى فى الحرب الثورية » . الكونكورديا ١٩ أبريل سنة ١٨٢٥ . أنظر إلى مجموعة خطبه وأحاديثه ، الطبعة الرابعة

« بوسطن ١٨٥٦ ، ص ٩٧ » .

« لقد أصبحت عادات وآراء وقوانين ، ويمكننى أن أقول أيضاً مبادئ »
الأمريكيين ، يوماً بعد يوم أشد ديمقراطية . لقد أصبحت على بينة تامة بأنه ينبغي
لا تستطيع أصوات بضعة آلاف من الأفراد الموزعين أن تؤثر تأثيراً عظيماً أو باقياً
في رخاء البلاد أو سياستها ، فإن امتعاضهم من تنحياتهم عن التصويت قد يفضى
إلى قدر كبير من الاضطراب » ^(١) .

لقد قفزت البلاد من النظام الجمهورى الكلاسيكى إلى ديمقراطية « چاكسون »
دون أن تكون على بينة من ضرورة تجديد بناء النظرية . وكان « كوبر »
استثناء من هذا ، ففي كتابه « الديمقراطى الأمريكى » سنة ١٨٣٨ ، لقد بعناية
ما فى نظرية « چاكسون » من خلل واضطراب ، وحاول أن يتمسك بمبادئ
« جيفرسون » وذوقه الأرسقراطى ، وكرهيته للديماجوجية دون أن يتخلى عن
إيمانه الخالص بالديمقراطية ، فى فلسفة الديمقراطية يستحق كتاب « كوبر »
من الاهتمام أكثر مما لقيه ، ويستحق بالتأكيد اهتماماً أكثر من « دى توكفيل »
فحتى فى كتابته الأولى تجشم مشقة فحص الرأى الشائع بأن مصالح الملكية يجب
أن تمثل ، وقد وقف بدقة موقفاً أشد ديمقراطية .

« لقد وصلنا إلى النتيجة التالية وهى أنه ينذر أن يصح انتهاك العدالة
الطبيعية دون سبب كاف كما لو حرمتنا شخصاً من حق الانتخاب لمجرد كونه
فقيراً فحسب . ومع أن المكانة التافهة للملكية يمكن أحياناً أن تكون مفيدة ،
فى ظروف خاصة للمجتمع ، فليس ثمة مغالطة أكبر من تمثيل هذه الملكية .
فقد يساهم إنسان بإرادته فى شركة ذات رأس مال مشترك ومن العدل أن
يسكون له حق المشاركة فى إدارتها ، بنسبة مصالحه المالية ، بيد أن الحياة ليست .

James Fenimore Cooper : Notions of the Americans; (١)
packed up by a Travelling Bachelor, (Philadelphia, 1828)
I, 265—266

منظمة بمرسوم . فالناس يولدون بجميع رغباتهم وعواطفهم ، ووسائلهم إلى المتعة
هو مصادر شقاؤهم دون أن يكون لهم وسيط من بينهم ، وفي كثير من الأحيان
لا تتحقق لهم إلا متاعب كبيرة . والآن وإن تكون الحكومة، دون ما شك،
نوعاً من المعاهدة ، فإنه يبدو أن أولئك الذين يحددون شروطها يجدون أنفسهم
إزاء إلزام طبيعي باستشارة حقوق الكل .

« ونظرية تمثيل الملكية تقول إن الشخص الذي لديه القليل لن يكون
له التصرف في مال غيره ممن له أكثر منه . والآن ، ماذا تقوله التجربة والعقل
السليم ؟ إن الشخص الذي يملك أكثر ، هو الذي يسرف في الإنفاق من
الأموال العامة . فالمبلغ الذي يكون تافهاً في حسابه قد يشكل العصب عند
شخص آخر أفقر منه . وفوق كل شك ، إن حكومة العالم ، التي تجازف أقصى
مجازفة بالمال العام ، هي الحكومة التي تكون السلطة فيها مقصورة على كبار
الأغنياء .

« ونحن نجد أن حكومتنا أفقر ، ولكنها مع ذلك أقوى ، لأنها حكومة
شعبية . وليس ثمة شك في أن حسد أولئك الذين يملكون النزر اليسير ، يفضي
في معظم الأحيان إلى اقتصاد كاذب ، وأن من الممكن توفير المال في معظم
الأحيان بالحرص حرصاً أعظم على المواهب .

ونحن لا ندعى الكمال ، ولكنها نقول في إصرار ، إننا سنصل بهذا السلوك
إلى خير أعظم مما يصل إليه أي سلوك آخر يمارس في أي مكان آخر »^(١) .

ههنا تخرج إلى النور نظرية وسط بين نظرية « لوك » من جانب ونظرية
« روسو » من جانب آخر ، وتتميز الديمقراطية تمييزاً جلياً من مذهب الهويج .

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٦٤ — ٢٦٧ . في قصة « كوبر » : « Moni Kins »

« مستخرجة بنظام تمثيل الملكية .

ومع سنة ١٨٢٥ كان من النتائج المسلم بها أن في استطاعة الأشخاص العاديين أن يصلوا إلى السلطة . وبقى فقط التنبؤ بالعواقب الوخيمة لذلك الحدث . فقد شارك كثير من السادة الأمريكيين في ذلك المزج بين التوقير ولين الجانب . تجاه الديمقراطية ، وهو المزج الذي نجد تعبيره الكلاسيكي في كتاب «دي توكفيل» . « الديمقراطية في أمريكا » ذلك لأنه وإن تكن الطبقات الاقطاعية قد فشلت . في أن تتخذ لها جذوراً في أمريكا ، وكان الأوربيون ينظرون إلى المجتمع الأمريكي على أنه مجتمع ديمقراطي بالطبيعة ، فقد كان واضحاً في جميع الولايات الشرقية . أن ثمة وعياً طبقياً ينمو بين الأغنياء والفقراء شوش المنافسة بين مصالح القطاعات المختلفة . ففي الجانبين معاً اتخذ هذا الوعي الطبيعي يشكل القدح والذم . إن تراث ديمقراطية « چاكسون » يفيض بالنعوت ولكنه يفتقر إلى فلسفة . وأقرب شئ إلى الصياغة الفلسفية لهذا الصراع الطبقي هو التأكيذ العرضي « لحق الملكية» . سنة ١٨٢٨ كتب « توماس سكيدمور » ، وهو من أوائل زعماء العمال مقالاً مؤثراً بعنوان « حقوق الإنسان في الملكية » :

« أنتم المتكبرون ملاك الأرض الأغنياء ، تطلّعوا إلى هذا الأمر ، وانظروا ما إذا لم يكن في وسعكم أن توافقوا على منهج أشرف للحصول على حق التملك . قولوا إذا كنتم لن تفعلوا ذلك ؟ إنني لا أسألكم ، ذلك لأن في وسعكم أن تسدوا معروفاً يمثل هذا الرضى ، لأن هذه الجماعة وأية جماعة أخرى حين يفهم أفرادها حقوقهم ، ستكون لديهم قوة كافية بين أيديهم لعمل ما يرونه صالحاً . دون أن يسعوا إلى أى كسب منكم ، ولكن لأنه سيكون أوفق لسعادتكم الحقة أن تمنحوا رضاكم بحرية ، مما لو منحتموه بئمة حاقدة لافائدة منها مقرونة بالتأفف . إن ثلاثمائة ألف إنسان حر في هذه الولاية يحملون أصواتهم في أيديهم ، لا تستطيع أية قوة تأتمر بأمركم أن تنزعها منهم ، ومن بين هؤلاء الناس الأحرار ، هنالك أكثر من مائتين وخمسين ألفاً ، تأمر أبناء الجيل الماضى معكم لجهلهم بحقوقهم على

وضعهم في حالة تجعلهم لا يملكون شيئاً في الولاية التي هم مواطنون فيها ، ومع ذلك فحقوقهم في الملكية هو مثل حق أى إنسان في التنفس»^(١)

ويتصل هذا مباشرة بجذور الموقف الحقيقي في النظرية والتطبيق ولسكن على الجملة اتبع الديمقراطيون الجاكسونيون مثل الأفاضل منهم ، وتورطوا في أقذع المطاعن ، لا كمساهمين في الاقتصاد السياسى الديمقراطى ، بل كمساهمين في المعارك السياسية الديمقراطية. وكانت فنون الخطابة السياسية ، كما شرح ذلك «دى توكفيل» ، بعناية ، تجمع في صعيد واحد أروع فنون 'المحاكاة' . وقد وضع الاتحاديون في « نيو إنجلاند » مثلاً ستيكاً لهذا الشكل من أشكال المجادلة . وقد لاحظ « فيشر آيمس » المحترم في اعتزاز الشخصية الدمثة ما يلى : إن الديمقراطية هي جحيم مضىء وسط القدم ، والفزع ، والتعذيب ، يزدان بالأعياد ، ذلك أن التجربة تظهر أن ثمة سروراً يبقى لأخبت وصف الملعون تلکم هي القدرة على جعل الآخرين تعساء»^(٢) وشكا « نواه وبستر » من أن القانون الذى سيجعل الإقطاع في « مساشوسيتس » ديمقراطياً سيخضع ثروة الأفراد « لجشع عصابة من أشخاص لا يعرفون الرحمة لأنهم ليس لديهم ما يفقدونه»^(٣) .

وكان الديمقراطيون يوصفون في صحف الاتحاديين بأوصاف عامة شائعة

(١) انظر : Thomas Skidmore : the Rights of Man to Property · Being a proposition to make it equal among the adults of the present generation (1829). in W. Thorp, M. Curti & C. Baker : American Issues (Chicago 1941), 1, 233—234.

(٢) «The Dangers of American Liberty», in The Works of Fisher Ames (Boston 1809) p. 432.

(٣) وردت في ص ١٩٣ من :

W. A. Robinson : Jeffersonian Democracy in New England (New Haven, 1916).

بأنهم « أناس يائسون من الثروة يائسون من الأخلاق » و بأنهم « حثالة الجنس البشرى » و بأنهم « عبيد الرذيلة والفاقة » و بأنهم « أناس لا يمكن أبداً إصلاحهم مادامت معركتهم مع الطبيعة وهى معركة أبدية . . . الخ . وعلى مثل هذه الملاحظات المهمة كان الديمقراطيون يردون بالحسنى . ومغزى مثل هذه المجادلات واضح : فإن ما يخطر بذهن كل إنسان حين تذكر الديمقراطية ليست الديمقراطية بدقة ، وإنما الصدام بين الفقراء والأغنياء . فلم تكن الديمقراطية نظرية حكومة شعبية ، ولكنها كانت رمزاً للصراع الطبقي . وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى التراث المكتوب عن هذا الصراع إذا شئنا أن نفهم روح الديمقراطية الياكسونية .

ففى « نيويانجلاند » هبت أول ريح أنعشت آمال الأحرار ، حين بدأ بعض الديمقراطيين المحترمين (أصحاب الأملاك) يتحدثون عن الشعب لا بطريقة أنصار جيفرسون المتميعة التى تفيض بحب البشرية ، وإنما بنبرة شبه رومانسية ، شبه نبؤية موعزين بأنه حتى الفقراء يمكن أن يوثق بهم . لنأخذ مثلاً خطبة المؤرخ الديمقراطى « جورج بانكرفت » التى ألقاها فى « وليامز كولييج » سنة ١٨٣٥ حين كانت السياسة الياكسونية فى ذروتها . وقد اتهمت بأنها متعاطفة مع الديمقراطيين .

« إن فى الإنسان روحاً ، لا فى عدد قليل من الناس ينعم بالامتيازات ، ولا فىنا نحن الذين بفضل العناية الإلهية قد ربينا فى المدارس الخاصة . وإنما فى الإنسان : فهذا الروح هو صفة الجنس . الروح وهو المرشد إلى الحقيقة ، هو الهبة التى جاد الله بها على كل عضو من أعضاء الأسرة الإنسانية . »

فإذا كان العقل سلكة كلية ، فإن القرار السكلى هو أقرب معيار للحقيقة . والذهن العادى يغربل الآراء ، فهو المنخل الذى يفصل الباطل عن الحق .

« فإذا كانت الفنون تتجه بفضل جهودنا لأداء مهمة سامية ، فإن الإلهام يلزم أن ينبع من نشاط الشعب . إن العبقرية لا تبذل ، لتملق أصحاب الأمر ، أو لزخرفة الصالونات . وإنما العبقرية تتوق إلى أن يكون لها تأثير أبعد مدى ، وتغذي عواطف أوسع مجالاً . »

« إن السعادة العامة هي الموضوع الحقيقي للتشريع ، ولا يصونها إلا تلك الجماهير التي تنيقظ لمعرفة مصالحها ورعايتها . لقد قلبت منظارتنا الحرة رأساً على عقب تلك التميزات الباطلة الدنيئة بين الناس ، وإذ رفضت أن تسلم بالكبرياء الطائفية أقرت بأن العقل المشترك هو الخامة الحقيقية للكمونولث . »

« إن المقياس الصحيح لتقدم الحضارة ، هو درجة الذكاء التي يصل إليها الذهن المشترك بحيث تكون له السيادة على الثروة وعلى القوة الوحشية ، وبعبارة أخرى أن مقياس تقدم الحضارة هو تقدم الشعب »^(١)

وربما أخذ هذا مأخذ الخطابة الأكاديمية والرومانسية الألمانية ، لو لم يحدث أن الرئيس « چاكسون » كان قد عارض مشروع قانون البنك القومي ، معبراً في رسالته تعبيراً عنيفاً عميقاً عن نفس النظريات ، ولو لم يثن الخطيب بنفسه على هجوم چاكسون على البنك . وقد عين كذلك شيخاً في الولاية عن حزب العاملين الذي أنشئ حديثاً ، ومع أنه قد تخلى عن هذا التعيين ، فقد كان ميلاً إلى القبول ليتحدى تحذير صديقه « تيكنر » بأن يبتعد عن « الچاكسونيين والعاملين » . وقد كتب إلى صديقه الحميم الآخر وزميله في الدراسات الألمانية « إدوارد إيفرت » أن رجل الآداب لا يمكن أن يظفر بنجاح لاعم في السياسة

(١) George Bancroft, «The Office of the People in Art, Government, and Religion, in Literary and Historical Miscellanies (N, Y. 1855) p. p. 409. 415, 418—419; in Joseph. Blan (ed): American Philosophic Addresses, 1700—1900 (N. Y. 1946) p. p. 98—114.

اللهيم إلا إذا وقف في جانب الشعب . فقد حسب بدهاء أنه لا يمكن أن يكون أكثر شعبية لو أنه بدلاً من أن يضع مصيره بين جماعة من الجماعات المناهضة للهويج ، جاهد من أجل توحيدهم — حزب الرجال العاملين ، الحزب الديمقراطي ، والحزب المناهض للعاسونية .

لقد كان « بانسكرفت »^(١) مثلاً على الديمقراطية الچاكسونية في قدرته على أن يؤكّد باقتناع ماللاإنسان العادى وللذهن المشترك من فطنة وتبسط ، وعلى أن يدخل في أشد أشكال الديماجوجية صخباً . وفيما يلي بعض النقاط التى أعدها للخطابة في الممارك الانتخابية ، وتعد قطعة واضحة في الفلسفة الاجتماعية ، تجمع بين الإيمان وبين التملق .

« إن رسالة العصر هى تأكيّد حقوق العمل . وكل مصلحة ظفرت بحقوقها تجد خير صديق لها في الديمقراطية »

« إن الفلاحين هم الخامة الحقيقية للجمهورية ، وهى خامة قادرة على تقبل

(١) كان « بانسكرفت » من شبان « هارفارد » الذين تشبّوا تشبّعاً عميقاً بالرومانسية الألمانية ، أثناء دراستهم العليا في الخارج . ويبدو أن أفكار « بانسكرفت » الديمقراطية المتميزة ، قد برزت عنده نتيجة لتطبيق أخلاق « كنط » ولاهوت « شلايرماخر » وقد صاغها في البداية لا كنظرية للسياسة أو كتفسير للتاريخ ، ولكن كفلسفة للتربية والتعليم وقد نصّ على المبادئ الخاصة التالية كبرنامج للمدرسة التى أسسها مع شركائه فيما بعد في « نورثامبتون » :

- ١ — اللغة اليونانية على رأس جميع اللغات الأخرى .
 - ٢ — التاريخ الطبيعى للنظام العقلى .
 - ٣ — القضاء على التنافس في حجرة الدرس .
 - ٤ — إلغاء العقوبة البدنية لما فيها من مهانة .
 - ٥ — تكييف الفصول بما يكون هنالك من تنوع فردى عند التلاميذ .
 - ٦ — إعداد اليتامى معلمين للبلاد . ٧ — مؤسسة طباعة تابعة للمدرسة .
- ويصف مترجم حياة « بانسكرفت » انتقاله من المدرسة الديمقراطية الى السياسة الديمقراطية وصفاً شائقاً .

انظر ص ٧٤ من :

Russel. B. Nye. George Bancroft : Brahmin Rebel (N.Y. 1944)

التأثير الطيب ؛ والطابع الرشيق . هم للمرمر الحر ، الصالح لأن يشكل بشكل إله .
فالفارس المنتصب القامة هو الخامة والحرية هي الروح .

« إن جزاء العمل ، ينبغي أن يكون إنتاجه . فالذى يعمل أكثر ينبغي أن
يكون له إنتاج أكثر ، والعكس صحيح . والتاجر لا ينتج وهو لا يقوم إلا بالمبادلة .
ومن هنا تعيش المدينة على كد الصانع والفلاح .

« لقد قام الفلاحون بالثورة بمعاونة الصانع وتعزيز حريتنا يعتمد على الصانع .

« إن الشعب هو السيد . ورجل الآداب هو مستشاره ، أعنى أن فى هذه .

البلاد الرجال المثقفون هم المجلس الخاص للحاكم »^(١)

وليس من السهل أن نذكر متى كان بانكرفت يظن أنه يقول الحقيقة ، ومتى .
كان يلعب لعبة السياسة . وبالمثل كتابه « تاريخ الولايات المتحدة » أو كما سمي .
بدقة أكثر « تاريخ الشعب الأمريكى » كان تقريراً موضوعياً لتطور الحرية فى .
أمريكا ، وكان أيضاً كما قال أصدقاؤه « تصويماً فى جانب جاكسون » . لقد اعتقد
بانكرفت أن التاريخ هو تاريخ الحرية ، ويوم إصدار الحكم ؛ وحين كان
يتحدث عن العقل المشترك كان يقصد العقل الجمعى للشعب ، وكانت نزعة الفكر
المتعالى عنده أقرب إلى نزعة « هيجل » منها إلى نزعة « إيمرسون » . إن يوم
الجمهير قد أقبل . فهنا يقرر واقعة من وقائع التاريخ ويصدر حكماً .

وكما كان بانكرفت « مصدر بلبلة فى بوسطن » كذلك كان « براونسون
مصدر بلبلة لبانكرفت » ذلك لأنه دفع بالديمقراطية فى النظرية والتطبيق معاً إلى
مدى أبعد قليلاً من ذلك المدى الذى يمكن أن يتجمله الحزب الديمقراطى . وقد
أهمته « فرانسيس رايت » للعمل من أجل إصلاح المنظمات . وفيما يلى نموذج لندائاته
« إننى أخاطب أبناء الشعب الذين انظمست سماحتهم لتفاقم الفاقة ، والذين

(١) ص ١٠٩ نفس المصدر السابق .

سيهدد تزايد الرذيلة نظامهم الاجتماعى وسعادتهم الاجتماعية . . . : إننى أتحدث إلى الرجال الشرفاء الذين يخشون على شرفهم . . . : إننى أخطب الكائنات البشرية التى يكتنفها الشقاء الإنسانى ، وإخوانى المواطنين الذين يحرصون على شعور الزمالة والجمهوريين الذين يتعهدون على المساواة فى الحقوق وبالتالى المساواة فى الظروف وفى الممتع ، إننى أدعوهم لأن يتحدوا .

أنظروا خارج بلادكم إلى الشقاء الذى ينتشر فى كل مكان ، ولاحظوا الصراع ، والشقاق والحسد ، واصطدام المصالح والآراء . . . : اذهبوا . . : ولاحظوا الذنوب والتعاسة التى ألفتها العين والأذن والقلب ، ثم ردّدوا فى نصر واحتفلوا « فى بهجة بالإعلان المهنى : « كل الناس أحرار ومتساوون » .^(١)

إن دواء الشرور القائمة هو بتغيير النظام القائم . ولم تحظ الأنسة «رايت» بالحلب لأنها كسيدة إنجليزية زائرة ذكرت فى وطنها أمام مستمعيها الأمريكيين ، أنه وإن كانت هنالك قسمات أمريكية (وبخاصة سياسية) فى النظام الأمريكى الذى يتباهون به أشد تباه ، فإن منظماته الغالبة (وبخاصة المنظمات الاقتصادية) كانت من نمط منظمات النظام الأوروبى ؛ وقد اضطرت الأمريكيين أن يواجهوا «العواقب فى حدود السعادة والشقاء لاقتصادهم السياسى ويترجمون المشكلات الجذرية للأخلاق والتربية إلى تلك الحدود .

وفد «أورستس أوجستس براونسون» إلى بوسطن سنة ١٨٣٦ لتنظيم جمعية الاتحاد والتقدم المسيحى وقد رسب فى نفسه قدر من النزعة العالمية ، كافٍ لتوجيهه نحو «المسيحية الكاثوليكية» بدون كنيسة على طريقة «تشاننج»

(١) من محاضرة أقيمت فى «فيلاذلفيا» فى ٢ يونيو سنة ١٩١٩ : «محاضرة عن الشرور القائمة ، وعلاجها» :

«Lecture on Existing Evils and Their Remedy»,

من ١٥٢ — ١٥٣ ، ١٥٧ من :

Frances Wright: A Course of Popular Lectures (N. Y. 1849).

أكثر من توجيهه توجيهاً صريحاً نحو الفكر الحر، وكان لديه قدر من الباحث الحر يكفي ليجعله ينظر بين الرجال العاملين من المفكرين الأحرار من أجل التقدم الاجتماعي، ففي شمال ولاية نيويورك حيث عمل أولاً مع أنصار العالمية من المتحررين ثم بعد ذلك مع « روبرت أوين » و « فرانسس رايت » كمحرر مساهم في مجلاتها « الباحثين الأحرار » وكان براون عبقرية أدبية ومتديناً أصيلاً وكان في بوسطن متعصباً ومهيباً . وفي سنة ١٨٤٠ في عواميد مجلته الدّعية « مجلة بوسطن الفصلية » ظهر مقاله الوعظي المثير « الطبقات السكادحة » الذي صدم أبناء الطبقات الوسطى (إذا استخدمنا تعبير براونسون الساذج) وأيقظ فيهم الوعي الطبقي .

« والآن هذه الطبقة الوسطى — التي كانت من القوة بحيث كادت تقضي على كل منفعة عملية للثورة الفرنسية — هي العدو الطبيعي للآخذين بالعهد . . . إن يأسنا بصدد رجال العهد الفقراء ناشيء من عدد أفراد الطبقة الوسطى وقوتهم »

« إن عدوهم الوحيد الحقيقي هو صاحب العمل . »

« والأمر كذلك في جميع البلاد . . فنحن لا نظن أننا نميل إلى التوهين من قيمة التربية العالمية : ولكننا نعترف بأننا لسنا قادرين على أن نرى فيها ذلك الدواء الفاجع لشروط الحالة الاجتماعية ، كما هي ، مثلما يفعل بعض أصدقائنا ، أو يقولون . إنهم يفعلون ذلك . فلووجه الله إتيانكم أن تضرعوا في الطبقات العاملة نار الفكر . . فإذا كنتم قد حكتم عاينهم بأن يعيشوا في الظروف التي تعيش فيها السائمة فباسم الإحسان اجعلوا عقولهم وقلوبهم في مثل هذه الظروف الحيوانية أيضاً . »

« والآن تبدأ المعركة الجديدة بين العامل وصاحب العمل ، بين الثروة والعمل . . وكل يوم تمتد هذه المعركة إلى أبعد وتغدو أقوى وأعنف والله وحده يعلم متى . »

«وأيّن تكون نهايتها . . . ونحن لسنا محامين عن الرق . . . ولكننا نقول بصراحة
إنه إذا كان يلزم دائماً أن يكون هنالك سكان يعملون يتميزون من الملاك وأصحاب
العمل فإننا نعتبر نظام الرق أفضل قطعاً من نظام الأجور . . . ونحن لا نرى
أية وسيلة لرفع شأن الطبقات الكادحة التي يمكن أن تكون فعّالة . . . بدون السلاح
القوى للقوى البدنية، وسيأتي هذا اليوم ، إذا كان لا بد أن يأتي ، ولكن
بنتيجة واحدة هي الحرب ، وهي حرب لم يشهد العالم من قبل مثيلاً لها»^(١) .

ويشرح «بانكرفت» في عجلة : لقد لعب بنا «براونسون» بنظرياته
الوهمية لعبة الشيطان . وقد اعترف «براونسون» بنفسه فيما بعد في كتابه
«التهدي» أنه وإن كان قد صدم حين أعاد قراءة نظرياته الفظيعة سنة ١٨٤٠ ،
فقد كان عاجزاً عن اكتشاف أي بطلان في نظراته الخاصة بعلاقة رأس المال
بالعمل ونظام الأجور . فقد كانت النتيجة المباشرة لنشر مثل هذه الآراء ، أن
جمعت من الضروري له أن يبحث عن مأوى له مع «هاوثورن» بين أنصار الفكر
المتعالى «بمزرعة بروك»

وكان «ريتشارد هلدث» من «ديرفيدل بما ساشوستس» شوكة أكبر
من شوكة «براونسون» في الجانب الفلسفى لبانكرفت ، وكان «هيلدث» من
الهويج في السياسة ، ومحامياً بالمهنة ، ومفكراً حراً ، وقد انضم إلى فلسفة
«جيرمي بنتام» واستخدمها استخداماً فعالاً للتعبير عن المثل العليا الديمقراطية .
وكانت طريقته في النهوض بقضية الإصلاح على نقيض تام مع طريقة «بانكرفت»
فقد كان من أنصار مذهب المنفعة العامة بالأصالة، يستخدم مناهج العلم الاستقرائى
ويعتمد على المقاييس الاقتصادية أكثر من اعتماده على المقاييس السياسية ، وقد
«وضع هلدث» للثورة الاجتماعية علماً اجتماعياً منظماً على حين كان «بانكرفت»

(١) من ١٧٩ — ١٨٣ ، ٢٠٢ — ٢٠٤ من : Blan, op. cit.

يبدش على نطاق واسع بحلول عهد جديد بينما كان يلعب دوره السياسي وكان « هلدث » من حيث المزاج عفيفاً مندفعاً مثل « براونسون » ولكن فلسفته كانت في صميمها هي الزهد بعينه . لقد كان « براونسون » داعية للعنف ، بينما كانت دعوة « هلدث » منصبة على « زيادة الطاقة الانتاجية » ولم يكن أحد منهما فعّالاً من الوجهة العملية في زمانه ، ومع ذلك فإن أخلافهما من المفكرين يحيون الآن إلى حد كبير نفس الاتجاهات التي أزعجتهما ويدعون إلى مقاييس مماثلة . إن مذهب « هلدث » مذهب فريد في بابه في العرف الأمريكي وهو جدير بالإحياء لطابعه التاريخي الفريد ، فقد كان هو « بنتام » أميركا الوحيد ، ولقيمته الذاتية كذهب في الفلسفة .

لقد كان هنالك قدر ضئيل من فلسفة بنتام في الإصلاح ، في جهود « إدوارد ليفنجستون » وفي محاضرات « فرانسيس رايت » ومشروعاتها خلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر .^(١) إن النبذة المميزة التي تكشف عن نفوذ « بنتام » ، تتضح في إبراز علاقة الأخلاق بالظروف الاجتماعية ، وعدم جدوى الإصلاح الأخلاقي عملياً بدون إصلاح النظم . وقد حاول « ريتشارد هلدث » في العقد الرابع من القرن أن يفعل نفس الشيء بطريقة أكثر تنظيماً . فلقد تصور مجموعة ناضجة من النظريات لم يسعفه الأجل لإنجازها . وقد نشرت النظريتان الأوليان فقط من النظريات الست التي خطط مشروعاتها في ذهنه ، وربما كانت النظرية الثالثة ما برحت في مخطوط موجود هنا أو هناك . وكل هذه النظريات كان يقصد بها أن تكون « أسس علم الإنسان » وكان ينتوى أن تأتي متسقة مع منهج « سيكون » ، بالاستقراء من الظواهر الملاحظة ، وأن تشمل نظرياته ،

(١) أهدى أحد كتب الآسة « رايت » إلى جيري بنتام ، دليل على إعجابها بعشعره المستنيرة ، وجهوده المثمرة ، وحبه الفعال للإنسانية ، وإقرارها بفضل صداقته .

الأخلاق. والسياسة، والثروة، والذوق، والمعرفة، والتربية وتحتوى نظرية الأخلاق سنة ١٨٤٤ الاتجاه الفلسفى العام الذى لخصه تلخيصاً رائعاً فى مكان آخر.

إن تقدم الأخلاقية الصحيحة ونموها — الأخلاقية التى تتمثل فى جعل الإنسان سعيداً — تعتمد أولاً على تقدم المعرفة، ذلك التقدم الذى يمكننا من تشكيل تقدير أضبط للأثر الحقيقى لبعض الأفعال أو التصرفات، على السعادة البشرية. وثانياً، وهذا هو الأمر الرئيسى، على زيادة القوى النسبية لشعور السماحة، الذى يلزمنا إلزاماً بإنجاز الأفعال الطيبة.

وقد مضى بى البحث أيضاً إلى أن أستنتج— وهذا هو أهم استنتاج فى الكتاب كله — أن القوة النسبية للشعور بالسماحة، يمكن أن تكون فعالة، إن لم تتزايد، بتناقص قوة تلك الآلام العديدة التى تثبط على الدوام دوافع شعور السماحة أو تنصدى له. وأن مما يتعارض مع الطبيعة البشرية أن نتوقع من أولئك الذين يتعذبون دائماً بالآلامهم، أن يتأثروا بآلام الآخرين، إلى الحد الذى يصبحون معه أفضل: فيجب أن نبداً بأن نجعلهم أسعد. وأن جميع مواعظ القس والأساتذة فى العالم إن تساوى شيئاً فى إصلاح الجنس البشرى، مادام أولئك القس والأساتذة أنفسهم يرفضون أن يفعلوا شيئاً لتخفيف تلك الآلام والشور الضخمة التى تنوء بها جماهير الناس، ولكن على العكس، يبذلون غاية ما فى وسعهم لى تدوم تلك الشور، ويعرضونها على أنها قوانين الطبيعة وشرائع الله. وسنقوم هنا أيضاً بإلقاء نفس الدرس فى الفلسفة الذى درسناه من قبل فى السياسة ألا وهو أن الناس ممكن أن يفكروا مثلاً يحكمون أنفسهم وأن البابا والكهنوت مثله مثل الملك والأرستقراطية تنعدم فائدتهم ويعمّ أذاهم»^(١)

(١) A Joint Letter to Orestes A. Brownson and the Editor of the North American Review, in Which the Editor of the North American Review Is Proved to Be No Christian, and Little Better Than an Atheist (Boston, 1844).

ويخلص « هيلدرث » من كون الناس مستعدين لحكم أنفسهم استعدادهم للتفكير إلى « أن الأخلاق علم تقدمي » ويترب على هذا أيضاً أن يكون المنهج الاستقرائي هو المنهج التاريخي . وجزء كبير من كتابه « نظرية في السياسة » هو تحليل تاريخي ، وأشهر كتبه جميعاً « تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية » هو محاولة تقديم عرض استقرائي فعال دقيق للتقدم الأمريكي نحو الديمقراطية . وقد لخص نظريته عن التقدم وعن التاريخ في حاشية من حواشي الكتاب .

« لقد كان « جيزو » في كتابه « تاريخ مدينة أوربا الحديثة » أول من وجه انتباهاً خاصاً للتوزيع الرباعي للسلطة في العصور الوسطى كما وصفناها آنفاً . ولما وجد أن هذا التوزيع للسلطة بين الملوك ، والنبلاء ، ورجال الدين ، والمجالس البلدية يساق نشأة المدنية الحديثة وتقدمها ، فقد تعجل على نحو ما باستنتاج أن وجود كل هذه الطبقات المستمر والتوازن بينها كان وما يبرح أمراً « جوهرياً » للتقدم . ولو خفف بعض الشيء من نزعة المدرسية واقترب أكثر من الفلسفة أو لو كان مزوداً بميزة وجهة نظرنا الأمريكية وهي وجهه نظر أعمق وأكثر إحاطة بدراسة التاريخ لأقنعه تاريخ الزمن الحاضر مثلاً ما يقنعه تاريخ العصور الوسطى ، أن العناصر الملائكية والأرستقراطية والسكنسية كانت عظيمة الفائدة لتقديم المدنية الأوروبية الحديثة وخدمتها من حيث أنها يعوق كل منها الآخر ويهدم بعضها بعضاً . ويرجع الفضل في التقدم الحالي في جملة إلى العنصر الشعبي وحده . »^(١)

وقد أصبح تحليل « العنصر الشعبي » أو الفضيلة المدنية ، مبحثه الرئيسي : وليس لهذا المبحث صلة ما بالحقوق ، طبيعية أو إلهية . فالوطنية ، أو الروح العام هي ببساطة السباحة الطبيعية موجهة نحو منفعة الجماعة ، وصار هذا الروح في الديمقراطية منبثاً في ثنايا كيان الشعب كله . والسبب في أن للديمقراطية خير فرصة

(١) هامش ص ١٢١ من : Theory of Politics (N. Y. 1953)

(م ٩ — الفاسمة الأمريكية)

لجعل الشعب سعيداً هو ببساطة أنها يمكنها أن تعطى أكبر عدد ممكن من الناس نصيباً في « لذة الحصول على السلطة » ولكنها لا يمكنها أن تعمل على الإطلاق إذا كانت آلام انعدام المساواة والفقر تغلب لذات السلطة على أمرها . ومن هنا يلزم أن تعتمد الأخلاق الديمقراطية العملية (من حيث كونها متميزة من الأخلاق التشريعية) على « ثورة إجتماعية عامة » وهي التي بدأت « بروسو » الثورة الفرنسية . وكما تسير الأمور الآن ، تعاني الطبقات العليا بل والطبقات الوسطى ، مثلما تعاني الطبقات الدنيا . وكنتيجة ضرورية لهذا ، نجد الكراهية في الجانبين معاً — ففي معمعة هذا الشقاء الكبير ، تنوء الإنسانية بالعبء ولا يمكن للفضيلة أن تصاب عودها إلا بصعوبة ^(١) .

هذه النتيجة وهي « أنه لا يمكن للفضيلة أن تصاب عودها إلا بصعوبة » هي « معمعة هذا الشقاء الكبير » قد أوحى « هيلدرث » « بالمبحث الرئيسي لنظريته في الثورة » وكان رأيه أن الشقاء لا يمكن أن يداوى بمجرد إعادة توزيع الثروة .

« إن الثمرات الطيبة التي تستطيع الجهود المتضافرة في أية جماعة أن تونعها ليست كافية لكي يتذوقها بالكاد كل فرد ، وقد حكمت الضرورة على الجماهير أن تكدح في العمل الشاق ، قانعة بالخبز والماء ، بينما اقتصرت ألوان الترف ووسائل الرفاهية على الفئة القليلة . إن العمل — وهو المورد الوحيد لجمهرة الشعب — قد أثبت أنه ضعيف القيمة ، ذلك لأن طاقته في الإنتاج ضعيف ، ووسائل العمل الإنتاجية محدودة جداً ، ومن هنا الحث حثاً أكبر على الاستعاضة عنه بالنصب والعنف كوسائل للكسب .

« ومن ثم ، فالضرورة العظيمة الأولى للجنس البشرى ، هي أن ينشئ

(١) ص ٢٧١ — ٢٧٢ من : Theory of Morals (Boston, 1844)

الطاقة الإنتاجية للعمل الإنساني ، وقد أسدى العلم الكثير في هذا المجال خلال القرن الماضي ، ومن المنتظر أن يأتي العلم في القرون القادمة بأكثر مما أتى به ، ففي قارتنا الأمريكية انفتحت مجالات جديدة واسعة ، يمكن أن يستخدم فيها العمل استخداماً مفيداً . وليس أبعد عن أن يكون العمل هو المصدر الوحيد للثروة ، مكتفياً تماماً بذاته ، كما يعلمنا بعض الاقتصاديين ، فليس ثمة أشد يقيناً من أن أوروبا شقيت طويلاً ، وما برحت تشقى ، من تضخم العمل — من أن تكون مضطرة لتوفير الطعام والملبس لعدد كبير ليس لديها ما تكافئه به — لقد وصلت الولايات المتحدة الآن إلى درجة من التطور تجعل من اليسير عليها أن تستوعب سنوياً من نصف مليون إلى مليون نسمة من المهاجرين من أوروبا

«ويبدو في هذه اللحظة إذن أن تطور الصناعة الإنتاجية من أعظم الضرورات وأمسها للجنس البشري . ولكن هل ثمة أهم لهذا التطور من السلام والنظام الاجتماعي ؟»

«هذا السؤال الاشتراكي الخاص بتوزيع الثروة ، إذا أثير ، لا ينبغي أن يغيب عن نظرنا أن المطالب التي تطالب بها الاشتراكية وهي مؤسسة من حيث هي كذلك على نظريات فلسفية راسخة القدم ، ولبعضها على الأقل كثير من المؤيدين المتحمسين حتى في صفوف أولئك الذين هم أشد الناس استنكاراً للاشتراكية ، هذه المطالب لا يمكن الفصل فيها بالوعد والوعيد وتبادل الشتائم أكثر من حسمها بالحرب والمدافع . إنها مسألة تخص الفلاسفة ، وإلى أن يكون في المستطاع الوصول إلى حل ما لها يسلم الطرفان بجذواه ، فإن ما يحتاج إليه حزب التقدم ليس إتخاذ إجراء فعلي — الذي يلومه عليه بعض المنشقين من داخل أعضائه — بل التداول والمناقشة . فيجب على المهندسين أولاً أن يعبروا هذه الهوة التي تفصل بين الجانبين ، وبعدها يستطيع

ما في العالم من طبل وزمر وصياح أن يوحد مرة أخرى الفرقة المنشقة على ذاتها»
ويدفعها إلى الحركة الفعالة»^(١).

فعلى المهندسين ينهض الأمل في الثورة الاجتماعية. هذه هي الملاحظة التي
ينختم بها « هيلدرث » نظريته السياسية. فالقضايا في فلسفته لها طابع خاص ينم
عن اجتماع خصائص النزعة التقدمية عند الهويج ، والاعتراض الجاكسوني في
نظرية حديثة عميقة التأثير عن التخطيط الاجتماعي والعلمي.

لقد وجدت الديمقراطية الجاكسونية في مدينة « نيويورك » تعبيراً قوياً
بوجه خاص . فقد وضع « وليم كالن بريانت » و « وليم لجيت » محرري
صحيفة « نيويورك إيفننج بوست » في الثلاثينيات ، و « والت هويتان » محرري
« بروكلين دايلى إنجل » في الأربعينيات ، مستوى عالياً للصحافة ، وجعلوا
للحزب الديمقراطي طريقاً أدبياً ومبادئ سياسية وهي التي يحتاج إليها الكون
يكون حزباً محترماً . وقد تثقف كل من « بريانت » و « هويتان » بمبادئ
حرية التجارة « والباب المفتوح » ، ولكنهما بتأثير قيادة الجناح الأيسر (ليجيث
و بارك جودوين) طبقا لمبادئهما الكلاسيكية بطريقة ظريفة .

وفي سنة ١٨٣٥ انقسمت قاعة « تامانى هول » إلى حزبين وقد وجد
أعضاء الحزب الراديكالى ضد الاحتكار ، أو حزب الرجال العاملين ، أنفسهم في
الظلام ، بعد أن عين المحافظون مرشحهم ، وقطعوا تيار النور عن القاعة فظلوا فيها
وعلى ضوء عيدان الثقاب « اللوكوفوكو » والشموع ، نظموا هيئة مستقلة . وقد
ظفر هذا الفريق بالسلطة ، وأصبح أعضاؤه معروفين وطنياً بأنهم زعماء قضية
العمال ضد البنوك ، وأصبح نمطهم في الديمقراطية المعروف للشعب بمذهب
« اللوكوفوكو » النعمة السائدة للمذهب الجاكسوني في الشمال . وكان « وليم

(١) ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٧٣ — ٢٧٤ من : Theory of Politics

الشيعة . أبرز ناطق بلسان مبادئ هذا الحزب ، وإن كان « بريانت » قد أسدى له خدمة عظيمة بتعضيده تمضيدها قلبياً كمواطن من نيو إنجلاند . ومن مقالاتهم في « البوست (نيويورك إيفننج بوست) » يمكن أن تزود المختارات التالية القارىء بفكرة منصفة لاتجاه الحركة .

« هل يمكن تخيل أى شيء أشنع في نظر الإحساس الكريم أو العدالة من القانون الذى يسلمح الأغنياء بالحق القانونى فى أن يحددوا تحيداً رسمياً ، أجور الفقراء ؟ إن لم يكن هذا رفاق قد نسينا تعريفه . انتزع حق المشاركة فى تحديد سعر العمل من الحقوق التى يتمتع بها الرجل الحر ، فإنك تجعله فى الحال مربوطاً بسيد ، أو منسوباً للثروة . فإذا لم يكن لون البشرة ، والامتياز البسيط بتحديد شروطه فى عقد عمله ، فما الذى يمتاز به العامل فى الشمال ، على رقيق الجنوب ؟ عاقب بالقوانين الإنسانية « التصميم على عدم العمل ، واجعل العقوبة عقوبة أخرى غير قصاص البطالة ، ولن يهم إلا قليلاً بعد ذلك ما إذا كان أصحاب العمل واحداً أو عدداً كبيراً ، فرداً أو هيئة . فالخطة الكريهة للرقيق ستظفر بمركز فى الأرض . . .

« إن الأغنياء يعرفون أنهم أن مصلحة مشتركة ويعملون بمقتضاها ، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للفقراء ؟ والسكن فى اللحظة التى سيلبى فيها هؤلاء النداء التضامنى من أجل المحافظة على حقوقهم ، فالجماعة فى خطر حقاً ! فالملكية لم تعد مأمونة والحياة مهددة . وقد انحدرت إلينا هذه اللهجة من تلك الأزمنة الخوالى حين لم يكن للفقراء وللطبقات الكادحة وتد فى الجماعة . ولا حقوق اللههم إلا ما يحصلون عليه بالقوة . ولكن الزمن قد تغير وإن كانت اللهجة ظلت هى هى

« ومن بين جميع البلاد على وجه البسيطة ، أو حدث أن ظهرت على وجهها ، هذه البلاد . هى البلاد التى تكون فيها مطالب الثروة والاستقرارية غير قائمة على

أساس ، ومناقضة ، ومضحكة إلى أقصى حد ، فبدون ادعاء امتيازات وراثية ، وبدون حقوق يتفردون بها ماعدا تلك الحقوق التي استمدوها من الاحتكارات ، وبدون سلطة إبقاء مزارعهم لأخلافهم ، نجد أن الزعم بأن هنالك امتيازات ومطالب ارستقراطية زعم مضحك ؛ فقد يصبحون هم في الغد شحاذين لو كانوا يعلمون ، أو من يضمن الأحداث ربما أصبح أبناؤهم كذلك أيضاً .

« ولكن دعنا نتساءل عن كنه ومكان الخطر من تعاون الطبقات الكادحة في المطالبة بمبادئهم السياسية ، أو في الدفاع عن حقوقهم المهددة ؟ ليس من حقهم أن يعملوا فريقاً واحداً كما يعمل خصومهم ؟ بلى . أليس يحتم عليهم واجبهم أن يتضامنوا ضد العدو الوحيد الذي ما يزال يخشى منه في هذه البلاد الحرة ؛ الاحتكار ونظام ضخيم من الصحف يستحقهم ؟ الحق أن هذه نظرية جمهورية غريبة الشأن ، وهذه بلاد جمهورية عجيبة ، حيث لا يمكن أن يتحد الناس في مجهود مشترك ، وفي قضية مشتركة دون أن نعلو صرخة الخطر على الحقوق الشخصية والملكية . أليست هذه هي حكومة الشعب ، ومنشأة من أجل هدف واضح ، هو حماية أبناء الشعب من جور السلطة واغتصابها ؟ وإذا لم يتح لهم أن يكون لهم مصلحة مشتركة ، وأن يمارسوا شعوراً مشتركاً . وإذا لم يكن في مستظاعهم أن يتضامنوا ليقاوموا هذا الجور بالوسائل الدستورية ، فلا شيء غرض أعلن أنهم أحرار في ممارسة حق الاقتراع لاختيار الحكام و سن القوانين ؟

« هنالك بعض الصحفيين يهيجون للشاعر فرعاً من التكتلات و يعتبرونها معادية لمبادئ حرية التجارة ، وكثيراً ما يوصون بمعاينة هذه التكتلات بحكم القانون . لقد اكتسبنا أفكارنا عن حرية التجارة من مدرسة مختلفة ونهياًنا لأن نترك للناس مطلق الحرية في أن يحققوا غايتهم سواء بفعل جماعي ، أو بفعل فردي . إن طابع التكتلات يعتمد في نظري اعتماداً مطلقاً على الطابع الأصلي للغاية المستهدفة

« وثمة حصن واحد يمكن للصناع والعمال أن يتحدوا وراءه ليواجهوا عدوياً مشتركاً ، يستطيع أن يمزقهم إرباً ، إذا غامروا بخوض المعركة معه فرادى . هذا الحصن هو مبدأ التكتل فبوسعنا أن ننصحهم بأن يهتموا وراءه في الحالات القصوى فقط ، ذلك لأنه في اشتباكهم مع أصحاب العمل ستقع شرور الحصار على الطرفين كما هو الشأن حين يشتبك اثنان في المعركة ، فلا داعى من ثم للتعرض لمثل هذه الشرور الا في الضرورات القصوى^(١) . »

إن روح ديمقراطية «لوكوفوكو» قد انبثت في المثقفين من أهل «نيو إنجلاند» ، بفضل «بانكروفت» و «هاوثورن» على التخصيص ، بل حتى «إمرسون» قد تأثر بها ، فسلسلة محاضراته في بوسطن سنة ١٨٣٩ — ١٨٤٠ تحمل عنوان «العصر الحاضر» ، وفي خلال هذه المحاضرات يشرح «إمرسون» كيف أن التقدم النهم للعقل في المجتمع الإنساني قضى على «الفزع» من العرف ، وكيف أنه بعد ذلك «فصل المنافع عن العمل الذي ينبغي أن تمثله» وكيف أن عدوى السعى إلى الغنى قد أصابت العالم كله . ولكن «إمرسون» واصل حديثه منوهاً بالديمقراطية الاقتصادية . «وعلى العموم فإن حركة الحزب تكسب أنصاراً باستمرار ، مع حركة العالم كله . إن الفكرة العظيمة التي أمدت قلوب الناس بالأمل تزحف على العالم زحف نور الصباح على الشفق»^(٢) .

وقد كتب تيودر «باركر» الذي استمع إلى المحاضرة الأولى ما يلي : —

« لقد كانت «لوكوفوكو الديمقراطية» في كل شيء وكانت منبثة إلى حد كبير في روح مقال «براونسن» عن «الديمقراطية والإصلاح» في المجلة

(١) ص ٢١٠ ، ٢١٤ — ٢١٥ ، ٢١٦ — ٢١٨ ، ٢١٩ من .

Bernard Smith (ed) The Democratic Spirit (N. Y. 1941).

James Elliot Cabot : A Memoir of Ralph (٢)

Waldo Emerson (N. Y. 1887) 11, 13

الفصلية (مجلة براونسن) . لقد كان « بانكرافت » متحمساً أقصى حماس وكان مستغرقاً في الصبغة « اللوكوفوكية » المحاضرة ، وقال لي في الليلة التالية : « إنه شيء عظيم أن نقول مثل هذه الأشياء أمام أية مجموعة من المستمعين ، وأيا كان هذا الشيء بسيطاً ، فأهم من ذلك أن نغرس هذه النظريات في عقولهم . ولكن لو أتى معنا إلى « بايرستيت » فسأنتهي له بثلاثة آلاف مستمع » .

وفي الليلة التالية استمع إلى « إمرسون » سيد يلوح أنه من الهويج ، وقال إن تعليقه الوحيد على مثل هذه المحاضرة ، هي أنه يبدو أن صاحبها راغب في أن يظفر بمكان في مصلحة الجمارك تحت إدارة « جورج بانكرافت »^(١) .

لقد كان أسلوب « هويتمان » وفكره أشد عاطفية من أسلوب « نيويورك بوست أو أسلوب » إمرسون » وكان يشبه فيها « بانكرافت » وقد مضت مقالاته في في مناصرة قضية اللوكوفوكو لجيل تال ، فمثلاً :

« لقد كانت الأذهان القيادية للمقيدة الديمقراطية سابقة دائماً للمصر ، كان عليها من ثم أن تقاتل الآراء المتعرضة القديمة ولم يكن يقطب النزاع الذي خاضوه شجاعة وحشية بل شجاعة أدبية .

« ونقول معتمدين على شهادة « جيفرسون » نفسه ، إن أحداً لا يستطيع أن يدرك مبالغ ما كان عليها تحمله من اضطهادات وإهانات خلال ذلك العهد القاتم الذي كان الحكم فيه « لأدمز الأكبر » . ولكنهم لم يضطربوا ، معتمدين على أفئدة الرجال المتينة ، متدرعين بدرع قضية الحق . تحرروا من الخوف وذروه للريح

(١) نفس المصدر السابق (11, 18—19) .

يبدو أن هذه المحاضرات لم تنشر أبداً على نحو ما ألفت . ويمكن الحصول على معلومات أكثر بصدق مضمونها وغايتها من مذكرات « إمرسون » . و « خطباته » .

Journals (Boston 1909—1914) V. 278—350.

Letters (N. Y. 1939) 11, 246—247, 255—256).

وخرجوا إلى الشعب لا يكفون عن نشر تعاليمهم و إذاعة مذهبهم مجاهرين في صراحة ، بما في عقيدة خصومهم من باطل وجور . ونحن الذين ورثنا مبادئهم نقف هنا مواجهين نفس العدو ، عدو المساواة في الحقوق . فلا بد أن تنتصر الديمقراطية مرة أخرى كما انتصرت من قبل — وانتصاراً أوثق مما حققته من قبل . وإننا لنستشف هذا من خلال حقيقتين . إحداهما : أن ذلك الكيان الضخم للرجال العاملين هو الآن أقوى وأشد استنارة مما كان عليه في تلك الأيام . والأخرى : أن ثمة عزيمة جبارة لا تكل في طول هذه الأمة وعرضها ، لأن تمضي قدماً إلى أقصى حد بتجربة الحرية الشعبية . . .

« إننا لنجرؤ على التنبؤ بغاية الثقة بأن هذه الأمة ستجد تصورات للقانون من الحكومة والعرف الاجتماعي ضاربة في أعماقها يؤيدها أنصار أقوياء عديدون ، وهي مختلفة عن تصورات هذه الأيام اختلاف تصورات « لججت » و « جيفرسون » عن تصورات العصور الماضية . فيجب علينا أن نثار على أن نحث الخطى — فكل عام تفتح الأبواب فتحات أوسع فأوسع — ونمضي بتجربتنا في الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها .

« إن نظم أوروبا العتيقة البالية كان لها أوان ، وإن أفول نجمها وحلول ليلها ، هو إيدان بفجر مجيد للشعوب التي ديست بالأقدام . فههنا أرسينا دعامة الحرية ، وههنا نختبر قدرات الناس على الحكم الذاتي . سنرى ما إذا لم يكن قانون السعادة والحفاظة على البقاء عند كل فرد يعتمد على نفسه ركيزة آمن من المراسيم العفنة والامتيازات البالية التي كانت للطغاة . إن النظريات التي يندر أن تنسمها الآن — التجديدات التي لا يكاد يجرؤ أبعد الناس عن الخوف عن اقتراحها بصراحة — ومذاهب السياسة التي يتحدث عنها الناس في الزمن الحاضر بصوت خفيض عقدة الخوف ، تجنباً للتعرض لخطر ازدرائهم على أنهم أسوأ من الثوريين

أنصار « روبسبير » سيجدون من الزمن النور هنا ، وسيجزون خير جزاء من حب الشعب ويقومون بأداء دورهم بالفعل ، ولا ينبغي أيضاً أن ندع أنفسنا نخشى أن يجر هذا إلى الأذى، إن كل ما ندم به من حرية لم يكن في البداية إلا تجربة ومحاولة .^(١)

إن تجربة « المضى بتجربة الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها » تتضمن في تصور « هويتان » لها نشر الحركة العمالية ، ولكنها كانت نقيضاً للاشتراكية لقد كان « هويتان » ما يمكن أن تطلق عليه في أوروبا نقايماً، وقد برر هذه للتشريع الاجتماعى من أجل العمل المباشر على أساس المبدأ السليم القديم للبواب المفتوح (حرية التجارة Laissez faire) ولكن نوع التشريع الاجتماعى الذى كان يعترض عليه إذ ذاك هو تشريع الاعتدال والعفة « وبذل جميع الجهود لتطبيق شريعة الدين والفضيلة على الناس » وفي سلسلة من المقالات خلال سنة ١٨٤٧ برر هذه المبادئ على النحو التالى :-

« مع أن الحكومة لا تستطيع أن تؤدي إلا قليلاً من الخير الإيجابى للشعب ، فإنها يمكن أن تؤذيهم بقدر كبير . وهنا نتبين جمال المبدأ الديمقراطى ؛ فالديمقراطية يمكن أن تمنع كل هذا الإيذاء . فليس يمكن فى ظلها أن يحقق فرد منفعة على حساب جيرانه . وهى لا تسمح بانتهاك حقوق فرد واحد ، وهذا هو لب الامتيازات التى للحكومة وصميمها . يا لجمال هذا النظام وانسجامه ! أرايت كيف يعلو على جميع الشرائع الأخرى ، كقاعدة ذهبية فى إيجازه ! ويعلو على المجلدات المتخمة بالحكمة الفلسفية... فبينما السياسون المخلصون يتصببون عرقاً وينفثون دخان سيجارهم وهم يؤلفون القوانين المعقدة ، نجد أن هذه القاعدة وحدها، التى تفسر تفسيراً معقولاً وتطبق تطبيقاً حكيماً ، كافية لتشكيل نقطة البدء لكل

(١) Walt Whitman : The Gathering of the Forces (N. Y. 1920) 1, 7, 8-9, 6-11.

ما هو ضرورى فى الحكومة : ألا تضع قوانين أكثر من تلك القوانين التى تفيد فى منع الإنسان أو مجموع الناس من انتهاك حقوق الأفراد الأخرى .

« وإحدى النظريات الماثورة عند قادة المهويج تشير إلى تعقد علم الحكومة وغموضه وهم يرون أن كل من يروم فهم الأسرار العميقة ، والعجائب الخافية فى حكم أمة والإشراف على شعب لا بد له من دراسة ناضجة وتربية كاملة . . والغلطة تكمن فى الرغبة فى الإدارة ، اللعنة الكبرى فى تشريعنا : كل شئ ينظم . ويقوم بحكم القانون . وكل هذا ، وتتراكم الشرور ، كنتيجة حتمية للإغراق فى الإدارة .

« وباسم الادعاء الخداع بتحقيق «سعادة الجماعة كلها» ارتسكت تقريباً جميع أخطاء الحكومة واعتداءاتها على الحرمات . فيمكن للمجلس التشريعى وينبغى له حين تقف مثل هذه الأشياء فى طريقه ، أن يقف بقوته فى جانب قضية الفضيلة والسعادة : ولكن التشريع تشريعاً مباشراً بشأن تلك الموضوعات ليس أمراً ميسوراً ، ويندر أن يؤدى إلى أية فائدة ولو مؤقتة . حقاً إن العملاء من الناس قد رأوا أن « خير حكومة هى التى تحكم قليلاً » ويدهشنا ألا تكون روح هذا المبدأ لاصقة فى معظم الأحيان بقلوب قادتنا فى هذه البلاد . .

«ومن الجنون تماماً أن نتوقع من القانون ، الفضائل الشعبية ، الجديرة بالتقدير ، وإنكار الذات التى لا بد أن تأتى من مصادر مختلفة تماماً من تأثير البيئة المنزلية وقودتها ، ومن المبادئ الراسخة على أسس سليمة ، ومن اعتياد الأخلاقية . . فلدينا من ثم ثقة قليلة فى القوانين التى تتداخل مع الأخلاق وليس لدينا ثقة بالمرء فى جهود القانون لجعل الناس أخياراً^(١) .»

(١) نفس المصدر (٥٢ — ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ — ٥٧ ، ٥٩) .

٣ - أسرى في فتونتها

وقد أفسح برنابج الهويج من أجل حكومة قادرة ، الطريق للثقة في « مصير واضح » لأمريكا . وقد حول الديمقراطيون تصور « النظام الأمريكي » إلى تصور التقدم الطبيعي للشعب الأمريكي . وبعد أن ولي ظلام سنة ١٨٣٧ ، تتضافر التوسع نحو الغرب ، والثورة الصناعية ، والمسكانة السياسية الدامية للولايات المتحدة على خلق تفاؤل متوقد ووطنية غيورة ، وحين انضاف إلى هذا حماس الإندفاع نحو المذهب وثورات سنة ١٨٤٨ في أوروبا . وحين أنجز اتفاق « ميسوري » لحل مسألة الرقيق ، تصاعدت لهب الثقة في الإشراق الوطني ، والإيمان في التقدم وفي زعامة أمريكا . وكان هذا التفاؤل البراق في الخمسينيات أسوأ إعداد عقلي لمأساة الستينيات .

وثمة محاضرة من محاضرات « إرسون » توجز مرحلة الانتقال من الهويج إلى القومية الديمقراطية ألقاها سنة ١٨٤٤ لجامعة المكتبة التجارية ببوسطن بعنوان « الأمريكي الشاب » وفي الجزء الأول منها أثنى على المغزى الحضاري للطريق ، الحديدي وعلى « إصلاحات أخرى » وعلى فتح الأرض الغربية ، وعلى النمو التجاري ، ودعا أمريكا « بلاد المستقبل » ، بلاد الإنشاءات والمشروعات والخطط والآمال . ثم استدار من هذه الصورة الهويجية للتكوين الإنساني والإصلاح البشري وقال « سادتي : ثمة مصير سام عطوف يهتدي به الجنس البشري » وقد بسط هذا « المصير » على أنه من صنع الطبيعة ، لا من صنع الحكومة .

هذه النزعة الكريمة ، القادرة دون عنف ، توجد وتعمل . وكل خط في التاريخ يلهمنا بالثقة بأننا لن نذهب بعيداً في الخطأ . وأن الأشياء تنصلح ذلكم هو مغزى كل ما نتعلمه ، وهو أنه يضمن الأمل ، وهو الأمل المنجبة للامصلاحات .

ودورنا هو في وضوح ألا نرمى بأنفسنا على الخط الحديدي، لنسد طريق الإصلاح، ونقعد حتى نغدو حجراً أصم، بل أن نرقب مطلع كل صباح، ونساهم في الأعمال الجديدة للأيام الجديدة. لقد كانت الحكومة عشباً في الأرض، وقد آن لها أن تصبح نباتاً، إنني لأرى أنه ينبغي أن تكون مهمة سن القانون هي التعبير عما يجول بعقل البشر لا تعويق هذا العقل. أفكار جديدة وأشياء جديدة. لقد كانت التجارة أداة، ولكن التجارة ليست كذلك إلا لفترة، ويجب أن تفسح الطريق لشيء آخر أوسع وأفضل، لاحت معالنه من قبل في السماء...

« وكنتييجة للثورة في أوضاع المجتمع التي أفضت إليها التجارة، بدأت الحكومة في زماننا تتخذ سماتاً ثقيلاً معرقلاً. ولكننا رأينا من قبل طريقنا إلى مناهج أقصر. والزمن الآن مليء ببشارات طيبة بعضها ستونع ثماره. هذه الاشتراكية الكريمة المغدقة فال بالتعاطف والود؛ إن الصرخة للدوية التي تنادى بتعليم الشعب، تدل على أن للحكومة مهام أخرى غير الأعمال المصرفية والشئون الإدارية.

« أنظر عبّر البلاد من أي ربوة حولنا. وكأنما الأراضي الشاسعة حوالك، تضرع للحكومة. وإننا ليجب أن نقر بالاختلافات القائمة بين الناس، وأن نلقاها بالخب والحكمة. هذه الأراضي الناشئة التي تدير المعركة بين الناس، تبدو مطالبة بملاك، ملاك حقيقيين، ملاك يفهمون الأرض ويدركون فوائدها، وطرائق انتفاع الناس بها، وأن الحكومة يجب أن تكون ما نسميه وسيطاً بين الطلب والعرض، فكم يتهيج كل مواطن في أن يساهم بجزء من ماله في تعزيز الإرشاد الطيب واستمراره.....

يبدو أن ثمة تقدماً بالفعل نحو هذه الحالة للأشياء، يؤدي عمال بسطاء هذا

العمل في كنفها ، ولا يحدث هذا يقيناً من خلال انتخابات تكفل لها السرية ، وإنما بالازدراء التدريجي لما تقع فيه الحكومة والاستعداد المتزايد للمغامرات الخاصة للقيام بالوظائف التي تمعّز عنها الحكومة .

« يجب أن يكون لنا ملوك ، ويجب أن يكون عندنا نبلاء ، فإن الطبيعة تزود كل مجتمع بهذه الفئات ، فليكن لنا فحسب ملوك ونبلاء بالفعل لا بالأسماء . ولتكن قيادتنا وإلهامنا من أفضلهم . في كل مجتمع بعض الناس يولدون ليحكموا وبعضهم ليسدوا النصح ، أدر السلطات إدارة سليمة ، أدرها بالحب ، فتقابل في كل مكان بشحية الابتهاج والفخر .

« إنني أدعوكم أنتم الشبان ، أن تطيعوا قلوبكم ، وأن تكونوا نبلاء هذه الأرض . ففي كل عصر في العالم ، هنالك أمة قيادية ، أمة لها إحساس أكثر كرمًا وجوداً ، عقد مواطنوها الأعلام العزم على أن يقفوا إلى جانب العدالة الإنسانية عامة ، مخاطرين باتهام معاصريهم لهم بأنهم يركبون مركب الخيال والوهم . فها هي تلك الأمة إن لم تكن هذه الولايات ؟ وما الذي سيقود تلك الحركة إن لم يكن « نيو إنجلاند » ؟ ومن سيقود القادة إن لم يكن الشاب الأمريكي ؟

« سادتي ، إن تطور مواردنا الأمريكية الداخلية ، واتساع نظامنا التجاري إلى أقصى حد ، وظهور أسباب أخلاقية جديدة تعدل الحالة ، كل هذا يزود المستقبل بطابع من السؤدد ، يخشى الخيال التطاع إليه . إن ثمة شيئاً واضحاً لجميع الناس وإحساسهم وضميرهم ، إنه هنا ، هنا في أمريكا ، بيت كل إنسان »^(١)

هذا التصور لمصير أمريكا خلق نمطاً جديداً من النظرية الديمقراطية . فلم تكن اليد المرشدة للطبيعة هي يد القانون الطبيعي ، بل يد الموارد الطبيعية ،

The Works of Ralph Waldo Emerson (Boston's (١)
Standard Library. London 1885) 11, 300 — 306 passim.

للمادية والبشرية ، ونمطاً غير سياسى من الخير المشترك الذى يضمن للشعب الأمريكى ككل تقدماً غير متحدد فى كل اتجاه؛ فإذا كان «إمرسون» وهو الرصين المحقّق قد أسرف فى الآمال ، فيمكننا أن نتخيل مغالاة لا حد لها فى التعصب فى التفاؤل والغلوّ فى الوطنية عند شباب الأرسطقراط الذين وجه «إمرسون» نداءه إليهم . فقد كتب أحدهم وهو « والت ويتمان » فى جريدته « الديلى إيجل » :

وبينما الصحافة الأجنبية — قسم كبير منها على الأقل — تذيع السخرية على هذه الجمهورية وعلى من تختاره — يضى « اليانكيدود لدم » جنباً إلى جنب مع طاقة لا تقاوم لقاطرة بخارية سرعتها ألف ومائة وخمس وستون حصان فهى تحمل كل شيء معها جنوباً وغرباً ، ويمكنها فى يوم من الأيام أن تضع كندا وأمريكا الروسية (ألاسكا) فى جيبها الصغير ، فإذا تساءلنا عما إذا كانت تفعل هذه الأشياء بأسلوب « رشيق » متعارف عليه أم لا ، فليس هذا بيت القصيد : ولكن ليس هنالك شك فى أنها تصون فى لطف الحياة الإنسانية ، والملكية والحقوق أياً كانت الخطوة التى تخطوها . وأياً كانت الأحداث ، فإن « اليانكيدود لدم » لن توصم أبداً بكونها تزود بالنسخ « الحرب الصينية » و « عمليات البريطانيين فى الهند » أو « إغناء بولندا » . فلنترك العالم القديم يهتز تحت حمله الثقيل من الشكالية والنزعة المحافظة ، فنحن ننتهى إلى جنس أحدث وأرض جديدة . وكل ما علينا أن نقوله هو أن نتطالع إلى خمسين سنة من الآن ونقول ، فليضحك من يظفر . . . »^(١)

لقد كانت « نزعة أمريكافقية » التى نادى بها « ناثانيل هاوثورن » صنفًا متميزاً من الديمقراطية ، وهى تعبر عن واحد من أعمق مثالبها العليا . وفى البداية لم تكن

Walt Whitman : The Gathering of the Forces (١)
(N. Y, 1920) 1, 32—33.

هذه النزعة عنده ديمقراطية سياسية ولا ديمقراطية اقتصادية بل ديمقراطية اجتماعية — حب المساواة الاجتماعية وتفضيل المجتمع خال من الطبقات . لقد كان ديمقراطياً « نقياً » ، رجلاً من الشعب .

وحتى حين كان شاباً في « بالم » وفي « بودوان كوليج » في « مين » ، كان حياً ، حتى إنه جعل مثله الأعلى إنكار الذات في فترة كان الكل يتجه نحو نمو الفردية وإعلاء شأنها ، وقد أبى أن يعتلى المنصة ؛ لقد كان يود زملائه أن يفهموا أن مهنته ككاتب هي مهنة المتواضعين . « لن أجعل لنفسي أبداً شخصية متميزة في العالم ، وكل ما آمله أو أرغب فيه هو أن أكدح مع الجماهير » ^(١) . لم يكن طموحاً بل كان عزوفاً أيضاً عن العمل من أجل لقمة العيش . « إن العمل هو لعنة العالم ، وليس يمكن لأحد أن يتطفل عليه دون أن ينقلب بنسبة تطفله قظاً . هذا ما كتبته إلى حبيبته بعد خيبة أمله في « بروك فارم » . ولقد كان يأمل أن يكون له حد أقصى من الفراغ مع حد أدنى من العمل ، وقد كان أقرب ما يكون إلى تحقيق هذا المثل الأعلى خلال السنوات التي كان يحظى فيها بالرعاية السياسية الديمقراطية في جمر « سالم » وفي قنصلية « ليفربول » .

لقد فهم الديمقراطية أن تكون موقفاً معتدلاً واقعياً يتخذُه عامة الناس في مواجهة « غرور » المصلحين المتعالي غير العائليء بالمسؤولية . إن محاولة « هاوثورن » أن يكون واقعياً في « الناحية الأخلاقية » وجهاً لوجه أمام نزعة حب الإنسانية المتعصبة التي اتخذها مهنةً أنصاراً إلغاء تجارة الرقيق ، كانت هذه المحاولة هي التي أفضت به إلى التوهين من جدية موضوع النزاع بصدد مشكلة الرق . وعلى أساس ما ثبت أنه تحليل بعيد عن الواقع للحالة الأخلاقية للأمة ، توقع « هاوثورن » وشباب

(١) من خطاب إلى « بريدج » ١٣ أكتوبر سنة ١٨٥٢ .

The Complete Works (Riverside edition : Cambridge 1886)
XII, 466.

أمريكا توقع الواثقين أن تتغلب النزعة القومية على الخصومات الحزبية :

« يمكن القول بالمثل إن كلا الحزبين متحdan في غرض مشترك واحد — ألا وهو حفظ اتحادنا المقدس كأساس لا يتزعزع تخرج منه وتسكتمل بفضله. لا مصائر أمريكا وحدها ، بل مصائر الجنس البشرى قاطبة . وبذلك يقف الناس معاً في هدوء غريب وانسجام عجيب ، ينتظرون الحركة الجديدة القادمة التي تدل عليها كل هذه الشواهد»^(١) .

وهذا الاعتقاد لم يكن في نظره أبداً تفاؤلاً سهلاً ، وإنما كان في جوهره معركة أخلاقية ، قينة أن تذهب بمأساة .

أما ما جعل مأساة « هاوثورن » الشخصية أعمق ، فهو أنه في خلال إقامته بانجلترا ، تعلم كيف ينعم بعدوبة مبادئ الأرستقراطية البريطانية وأخلاقها العليا ، وكان يدعو هذه الأرستقراطية بحرارة « وطننا الأم » وعند عودته إلى أمريكا صدمه ما في ثقافتنا من خشونة وفظاظة . وقد شغله الصراع الذي استقر في نفسه بين مجالى الجمال فى الأرستقراطية القديمة ، وبين التفانى فى المثل العليا للديمقراطية الفتية ، خلال السنوات الأخيرة من حياته . وقد قدم عرضاً عميقاً لهذا الصراع الباطنى والجدل العام الدائر حوله فى كتابه « سر الدكتور جريمشو » .

« إننى لأؤكد أننى أحب بلادى ، وأفخر بأنظمتها بحيث أن لى شعوراً قد يكون مجهولاً لأى إنسان ليس جمهورياً ، ولكن أعز شىء فى ، وهو أنه ليس هنالك إنسان أعلى منى — ذلك لأن حاكى هو نفسى وحدها ، فى شخص آخر ، أفرض عليه عمله — وليس هنالك إنسان أيضاً أدنى منى فإذا استطعتم أن تفهمونى ،

(١) نفس المصدر XII, 436

فسيتمكننى أن أحدثكم عن الخجل الذى استشرته حين وضعت قدمى لأول مرة فى هذه البلاد ، وسمعت رجلاً يتحدث عن مولده من حيث أنه يزوده بامتياز عن غيره ، ورأيتَه ينظر إلى العاملين نظرة دُنْيا ، على أنهم من جنس أدنى . وما لا يمكننى أبداً فهمه هو ذلك الكبرياء الذى تشعرون به أنتم شعوراً قوياً حين يكون هنالك أناس وطبقات أعلى منكم ، ولدوا بامتيازات لا يمكن أبداً أن يكون لكم أمل فى الاشتراك معهم فيها . قد يكون هذا شيئاً يمكن احتمالَه ، ولكنه على التأكيد ليس شيئاً نفخر به فخراً مطاقاً . ومع ذلك فالرجل الإنجليزى هو على هذا النحو»^(١) .

« وما نجد من الأشق تصوره ، هو ذلك الرضى الذى يفكر به الإنجليز فى جنس أعلى منهم — له من الامتيازات ما لا يمكن أن يكون لهم فيها نصيب — لا يعبأ بهذه الامتيازات ، ويسلك نحوهم سلوكاً دمثاً مهذباً ، فى لطف وبساطة وتواضع . ذلك لأن هذه الصفات أدل على الرجولة من الغطرسة — هذه المزايا كلها هى نتيجة لموقفهم . فلو كان لقب اللورد مجرد اسم ، لما كان هنالك موضع للحسد ، ولكنه أكبر كثيراً من أن يكون اسماً ، فهو — كمن الناس من أن يكونوا بالفعل أعلى . والفقراء والطبقات الأدنى ، ينبغي أن يتحملوا هذا عن طيب خاطر ، ولكن الطبقات التى تلى طبقة النبلاء — الطبقات التى تعلو على الطبقة الوسطى — كيف يتحملون هذا راضين ، هذا أشد الأشياء مدعاة لحيرة الأمريكيين .

«وأنا الذى أشعر بأنه أياً كان فكر إنجلترا وثقافتها، فإن أبناء وطنى قد مضوا إلى الأمام طويلاً فى هذا الطريق ، لا فكرياً ، ولكن بطريقة تجعل لهم السبق فى المبادأة . فإذا عدت هنا بغية أن أجعل نفسى إنجليزياً ، وبخاصة إنجليزياً ذا

مكانة وذا صفة موروثة، وحينئذ أرى أن أمريكا قد اكتشفت دون جدوى،
وأن الروح العظيم الذي تفسمناه جميعاً لا فائدة منه، وأن كل هذا باطل.

ولكن مرة أخرى يغمره غمرة الفيضان، ذلك السلام القديم، وذلك الهدوء وذلك الفخار. وهى تكتنف بفخامتها وجمالها البيت القديم، كل ما يبارك نظام الرتب، وذلك السمو الحلو، بل وبغير حاجة للأخوة المشتركة، التى توجد بين السيد الإنجليزى ومن هم أدنى منه، كل ذلك التعامل البهيج، المليء بالمسرة والبرء من الفظاظ، والحقارة، والعوائق المعكنة، بين السيد والسيد، حيث فى الشؤون العامة الكل عقل واحد فى الجوهر، أو يبدو الأمر كذلك للسياسى الأمريكى، الذى اعتاد الصراعات العنيفة بين أحزابنا المسكدة، حيث جعلت الحياة جذابة إلى أقصى حد، غاية فى السمو، بل وبنوع من الروح العائلية التى يبدو أنها تركت خلفها كل عنفها، وهى تلوح آخذة بكل ما هو مرغوب فى الحياة، بما فيها من نعمة، وما تنطوى عليه من جمال. ولكنها لا تعطى الحياة أبداً صبغة من الرقة المسرفة. فما الذى يمكن أن نجده فى ذلك التناول الأمريكى العنيف المندفع المدنية حتى يمكننا أن نضعه موضع المقارنة؟ ماذا لدينا لنقارنه بهذه الفزارة وهذا الغنى؟^(١)

بل وأعم من هذا الصراع بين المجتمع الطبقي والمجتمع اللاطبقي، كان ذلك الصراع المتصل به، وهو صراع لازمه طيلة حياته فى كل « قصصه »، وهو الصراع بين الضمير والإنجاز العملى، الصراع بين البيوريتان وبين « اليانكى ». وفى هذا الصراع، تبعاً « لهاوثورن »، كانت الديمقراطية والضمير البيوريتانى متناصرين ضد التقاليد السياسية. وثورة الأمريكين الشبان كانت تبعث بنداها لضميره وواقعته معاً. وقد غدا حزينا متحمسا، على غير علم بأن حزبه كان أكثر رومانسية من

(١) نفس المصدر ص ٢٨٢ — ٢٨٣، ٣٣١ — ٣٣٢.

« قصصه » الواقعية ذاتها ، وأن صراعه الداخلي كان من أعراض المساواة القومية.

٢ — معتقدات أهل الحدود وصحرائها

والجانب الأشد فتوة لأمريكا عند خط الحدود المتراجع دائماً أبداً قد خلق نمطاً من الفلسفة الاجتماعية مختلفاً تمام الاختلاف عن النزعة القومية وعن النزعة الفردية . ويمكن أن نطلق عليه النزعة الجماعية . فمنذ العهد الذي بدأت فيه قبائل البدو وجاعات الصيد تحلم بالاستقرار في أرض للصيد تكفل لها السعادة الأبدية ، أو في حديقة الجنة . أو حتى مزرعة ، تصوروا هذه « الأراضي الموعودة » كأنها « إرث » لعشيرة أو أسرة كبيرة ، قفى عليها لسبب أو لآخر أن تعيش أجيالاً عيشة ترحال . وعلى ذلك لم يكن الأمر صدفة ، حين فتح الغرب الكبير أبوابه ، أن جماعات صغيرة من الرواد شعرت بأن ثمة دعوة لها من لدن الله أو القدر أن تترك العالم القديم المضمحل ونظمه ، وأن تغامر ببناء حياة جديدة ، ومجتمع جديد ، في العالم الجديد . وقصة ذلك التيار من الجماعات المهاجرة ، والمحافل والأسر التي نزلت عن أورربا ، إلى أمريكا وفي خيالها صورة أرض موعودة تهديها وترشدتها ، هي موضوع مألوف في التاريخ الأمريكي . ويواصل المسافرون في العربات نفس القصة المؤثرة . عندما بدأت الحروب والأحزان والاضطهادات وثقلت وطأتها على الشاطئ الشرقي للعالم « الجديد » . ولم يلبث النمط الأوروبي أن ظهر من جديد ، وبدأ أولاد المهاجرين يشدون الرحال للهجرة مرة أخرى . وقد كان هنالك بعد سنة ١٨٠٨ و سنة ١٨١٢ و ١٨٣٧ بوجه خاص آلاف من الأمريكيين الذين استمعوا إلى أصوات تدعوهم نحو الغرب ، وانضموا معاً ليجدوا ما دعاه « إدوارد إقرت » أرض « قوانين المساواة والرجال السعداء » .

« لم تكن غارة من الممبج الوحشيين ، أرسلوا ليصبوا غضب الله على
الجمهورية فاسدة ... إنها الأسرة الإنسانية ، هدتها العناية الإلهية لتتال إرثه
الواسع .

« لقد تحققت الرؤية التي اعتز بها الأقدمون منذ الزمن الخالي لأرض محظوة
تقع خلف الجبال أو وراء البحار ، وهي أرض المساواة في الغانون والرجال السعداء ...
فلقد ظهرت قارة أطلانكا من المحيط وقد وصلنا إلى أقصى أراضى الشمال ،
فليس هنالك نكوص وراء البحر ، ولم تعد هنالك كشوف أخرى ، كما لم تعد
هنالك آمال جديدة »^(١) .

فهنا في الغرب العظيم إن لم يكن في أى مكان آخر يجب أن تقوم بمائة
الله التي سبق إلى الحديث عنها الرسل الأقدمون ، والتي تنبأت بها أجيال لا حصر
لها من المنقبين والجهالين . لقد كانت هذه أيامهم وهي نهاية هجرة الإنسان
على الأرض .

ولقد اتخذ الأمل في بناء مجتمعات كاملة قليلة ، أشكالا علمانية ودينية معا .
وقد كان تصور الأشكال العلمانية عادة في حدود الجمهورية الأفلاطونية . وكان
على فرق الرجال المترابطين أن تضع الاشتراكية موضع التطبيق ، وكانت
الأشكال الدينية متنوعة غاية التنوع . محافل المهاجرين ، والإرساليات ،
« جماعات » فجر العصر الألفي السعيد » و « قديسو اليوم القريب ... إلخ » .
— وكلهم — على تفاوت بينهم — ينادون بالحكم الدينى ويستندون إلى النبوة .
وكان أول شكل لفلسفة الحدود قام في أمريكا هو فلسفة محافل المهاجرين .
إن قصة مهاجرى « بليموث » ومحاولاتهم لأن يفهموا أنفسهم على أنهم إسرائيل

(١) من خطبة « لإدوارد زفرت » عن : « الملابس الملائمة لتقديم الأدب في أمريكا »

يوستون سنة ١٨٢٤ . انظر ص ٨٩ ، ٩٢ — ٩٣ من :

Joseph Blan (ed): American Philosophic Addresses.
1700—1900 (N. Y. 1946).

الجديدة دعيت من الأرض القفرة إلى أرض المعاد، وبنواؤهم لمدن المحافل على أساس نظرتهم، هي قصة كثيراً ما تروى. ولكن كان هناك محافل المهاجرين. ولهم نظريات أخرى أكثر نضجاً يهتدون بها وأوضح مثل لهؤلاء بعد الانفصاليين في «نيو إنجلاند» هم «المورافيون» الذين تحولت مستعمراتهم تدريجياً مثل تحول مستعمرات «نيو إنجلاند» من ممالك الله الصغيرة إلى مدن أمريكية. وحين بدأوا يهاجرون - هؤلاء النشيك والألمان الذين طردوا على التعاقب من بوهيميا وهورافيا، وسكسونيا - نظموا أنفسهم كمحافل متجولة، وكانت نظريتهم أن الله قد شاء لهم أن يجمعوا بين حياة القديسين المشتركة وبين عمل إرسالي دائم. ومن ثم مستعمرات «بقلهم» و«بنسلفانيا» و«سالم» و«نورث كارولينا» و«باربادوس» وغيرها، ومراكز قيادات عامة نظرية للإرساليات الموجهة للهنود. وكانت محاولة تنظيم كل جماعة كأُسرة واحدة وتطوير «اقتصاد عام» أو شيوعية لاحقة للغرض الأول وهو المحافظة على استمرار تدفق المبشرين المدربين نحو الهنود، وهم الذين كانوا كشافة الطليعة في الحج إلى عالم المجتمع الرباني الذي من أجله قامت المحافل.

وقد بالغ استغراقهم غاية الاستغراق في الطبيعة الجماعية الربانية لمهمتهم. حداً جعلهم يقاومون بعزم طيلة جيلين الميول الطبيعية عند الأعضاء لينتقلوا بأسرهم الخاصة من أسرة الله وليجربوا حظهم في التنافس الاقتصادي في بلد حر. لقد حمل المبشرون المثل الأعلى للجماعة الربانية إلى الهنود. ونجحوا في تنظيم قرى مسيحية عديدة، قسم فيها من الهنود وقسم من البيض وكانت حياتهم الاقتصادية جزءاً متكاملًا مع الاقتصاد العام للاتحاد الأخوي.

لقد كان للجزويت والفرنسيسكان سبق على المورافيين في هذا التصور الطبيعية. مهمة الإرساليات، فقد أقاموا جماعات تبشيرية مكثفة بذاتها في وسط الجماعات.

الهندية ، وقد كانت إرساليات كاليفورنيا العظيمة في مبدأ الأمر إرساليات رهبانية أكثر منها إرساليات ديمقراطية ، ولكن اقتصادهم الجماعى الربانى لم يكن مختلفاً جداً عن الاقتصاد الجماعى للموراثيين . ولهذا نجد أن بعض الجماعات البروتستنتية الألمانية في « بنسلوانيا » جماعات رهبانية تماماً ، وبخاصة ، جماعة « الإفراتا » .

ولمعظم هذه الجماعات الربانية الصغيرة من القديسين أصول أوروبية . فلقد أمثلت « بنسلوانيا » و « ميسورى » بالفرق الدينية الألمانية ويرجع أصلها في العالم القديم ، وهى تبلغ من كثرة العدد حداً لا نستطيع معه أن ننوه بها . ومن أكثر الجماعات تطرفاً وإقداماً على المغامرة جماعات « الرابيتس » من « فيرتمبرج » الذين أسسوا « هارمونى » و « إنديا » سنة ١٨١٤ - وهى جماعة لا كفسية ، تقية ، صارمة ، عظيمة النشاط . وفرع آخر من هذا الفريق نفسه أسسه « زور » و « أوهميو » سنة ١٨١٧ . وفى سنة ١٨٤٣ نزلت من ألمانيا جماعة « الإلهام الصادق » « أوجمعية إبنيزز » فى « أناما » « يوا » - مجتمع شيوعى من الفلاحين ، بدون رجال كنيسة رسميين أو وسائل تسليية رسمية ، وإنما يساهمون فى الأسرار المقدسة وفى القداس ، وكل عضو معرض لأن يستقبل الإلهام مباشرة من الله . وما برحت جماعة « الأمانا » قائمة ، وإن كان شكلها قد تغير . وثمة محفل مضطهد من الأتقياء السويديين ، هاجر بزعامه « نبيه » « إريك جانسون » وانتهى بهم الأمر إلى إقامة مستعمرة طليعية فى شمال « إلينوى » (١٨٤٦ - ١٨٦٢) وفى الستينيات هاجر عدد كبير من شيوعى « مينونيتس » أو « الهوتريتس » من جنوب روسيا وشكلوا مستعمرات فى جنوب « داكوتا » عرفت بجماعات « برودرهف » . وقصة مجتمع الأصدقاء الحر الكويكرز ، يمكن أن تنتمى بحق إلى هذا المخطط لعقائد الحدود ، ولكن الكويكرز فى بنسلوانيا سرعان ما فقدوا - مثلهم مثل البيوريتان فى « نيو إنجلند » - جوانب الحياة الأخرى عندهم ، وأصبحوا الآباء

المؤسسين لدولتنا العلمانية . وعلى ذلك فهناك فرع من هذه الجمعية وهم « الشيكرز » وهم مثل رائع على جماعة الحدود الربانية ، فهؤلاء أتباع الرسالة الأم « آن لى » يعرفون معرفة أفضل باسم الكنيسة الألفية أو الجمعية المتحدة للمؤمنين . وبعد وفاتها بقليل تجمع المؤمنون المتفرقون فى « هدرسن » وفى وديان نهر « كونكتيكت » متحدين على نظام الإنجيل (سنة ١٧٨٧) فى أسر عديدة كثيرة . وكان الأعضاء يقطعون على أنفسهم النذور التالية :

« إن إيماننا الذى تؤيده تجربتنا هو أنه لا يمكن أن تكون هناك كنيسة تتسق اتساقاً تاماً مع قانون المسيح ، من غير مصلحة مشتركة واتحاد ، يكون للأعضاء فيها مساواة فى الحقوق والامتيازات تبعاً لمطالبهم وحاجاتهم فى الأمور الروحية والزمنية . ولكل الأعضاء الذين قبلوا فى الكنيسة مصلحة مشتركة كحق دينى ، وذلك أن لهم حقوقاً وامتيازات متساوية وعادلة تبعاً لحاجاتهم فى استخدام جميع الأشياء فى الكنيسة دون مفارق بصدد ما يجلبه أحدها إلى هنا ، مادامنا نظل مطيعين لنظام الكنيسة وحكومتها ، وملزمين بأن تكون العلاقة بيننا علاقة أعضاء فى جماعة واحدة .

« إن جميع الأعضاء كانوا بالمثل ملزمين تبعاً لقدراتهم فى أن يحافظوا على مصلحتنا المشتركة ويؤيدوها فى اتحاد واتساق مع نظام الكنيسة وحكومتها .

« ولما لم يكن من واجب الكنيسة ولا من غايتها فى التوحيد فى نظام الكنيسة أن تجنى فائدة من خيرات هذا العالم ، ولكن ما يلزمنا به العمل الشريف هو أن نتفانى فى خدمات الإحسان ، لنأخذ بيد الفقراء ، وغير ذلك من الخدمات التى قد يقضى بها الإنجيل ، ومن ثم ، فقد كان إيماننا ولا يزال ألا نجعل أبداً ديناً على الكنيسة أو نجر عليها اللوم أو على بعضها البعض الآخر لمصلحة ما أو خدمات وهبناها للمصلحة المشتركة للكنيسة ، ولكن أن نكرس بحرية وقتنا ، ومواهبنا

كإخوة وأخوات ، للخير المتبادل بين هذه الخدمة وتلك من الخدمات الإحسانية تبعاً لنظام الكنيسة » ^(١) .

لقد كان هدفهم أن يمشوا إلى أمام بالتجديد الروحي للعالم أو بالوصول إلى الحكم الأخير ، بالفصل بين الخير والشر . وهذه العملية بدأت مع الحجى . التالى « للتجسد الأنشوى » المسيح فى الأم آن وقد يستمر عبر « العصر الألفى » .

« لقد بدأ الله يحكم على أمم الأرض التى هامت فترة طويلة على وجهها فى الحكم ، وبعدت عن طريق العدالة والحقيقة ، وهذا الحكم السليم لن ينقطع أبداً حتى ينجز عمل الله لإنجازاً كاملاً » ^(٢) .

والمبادئ الأخلاقية المتميزة التى تسود أعضاء « مملكة المسيح » كانت الانفصال عن العالم ، السلم العملى ، بساطة اللغة ، استخدام الملكية استخداماً صحيحاً ، والحياة العذرية ، و « بالانفصال عن العالم » و « السلم العلمى » كان من المحرم على الأعضاء أن يشتركوا فى الحرب فقط وإنما أيضاً فى المنازعات الجارية فى العالم بحيث يشعرون بميل نحو حزب سياسى أكثر من ميلهم نحو حزب آخر » . لقد كانوا انعزاليين بدقة فى السياسة واعتبروا أنفسهم كمواطنين خُصّ فى العالم الآخر .

ولقد كان « المورمون » أبرز وأشهر أولئك القديسين الذى يعيشون لليوم الآخر . وفى سنة ١٨٢٣ تلقى فلاح من نيويورك وهو « جوزيف سميث » الوحي بأن عليه أن يجمع شمل بقايا شعب الله المختار لبناء صهيون جديدة . لقد

(١) ص ٢٩ ، ٩٠ — ٩١ .

Marguerite Fellows Melcher: The Shaker Adventure
(Princeton 1941)

(٢) A Summary View of the Millennial Church; or
United Society of Believers, Commonly Called Shakers, 2nd
ed., rev. and improved (Albany 1848) p. 368.

كان عدم الرضى بالعقائد القائمة باعثاً هاماً لاستطلاعها ، وهو واضح فى وصفه لما هبط عليه من وحى فى شبابه .

« إن غايى من البحث فى رب العالمين كانت أن أعلم أى فرقة من الفرق الدينية على حق ، ولأعلم إلى أىٍّ منها أنضم . وعلى ذلك فما كدت أملك زمام نفسى بحيث كان فى مقدورى أن أتكلم ، حتى طلبت من الشخصيات التى كانت تقف أعلى منى فى النور ، بأن تدلنى على أية فرقة من هذه الفرق على حق وإلى أيها ينبغى علىّ أن أنضم .

وقد كان الجواب على سؤالى ، ألا أنضم إلى أية فرقة منها ، لأنها كانت كلها على ضلال ، والشخصية التى وجهت إلى القول قالت إن جميع معتقدات هذه الفرق كانت تبعث على اشمئزازها وأن أولئك الأساتذة كانوا جميعاً فاسدين وأنهم « يقتربون منى بشفاهم ، ولكن قلوبهم بعيدة عني ، وهم يعلمون كنظريات وصايا للناس ، لها شكل التقوى ، ولكنهم ينكرون القوة » .

« وقد منعت مرة أخرى من أن أنضم لأىٍّ منها ، وقد قال لى أشياء عديدة أخرى لا أستطيع أن أكتبها الآن . وحين عدت إلى نفسى مرة ثانية ، وجدتني مستلقياً على ظهري ، أرنو ببصرى إلى السماء ، وحين رحل النور ، لم يعد لى قوة ما ، ولكنى عندما ثبت إلى رشدى بدرجة ما عدت إلى بيتى . وبينما كنت مسترخياً إلى جوار المدفأة سألتنى أمى ما الأمر ، فأجبت : « لا عليك ، كل شىء على ما يرام — إننى بخير الآن » . ثم قلت لأنى : « لقد عرفت بنفسى أن نزعة الشيخية ليست صائبة » ^(١) .

وارتجال محفل مورمون بعرباتهم على مراحل (١٨٣١ — ١٨٤٨) إلى

(١) ص ٤٨ ، ن :

Joseph Smith : The Pearl of Great Price (Salt Lake City, 1929).

« أوتاه » هو صورة مجملة لحركة الهجرة نحو الغرب . وكتاب « مورمون » هو شاهد كلاسيكى على أن اللغو المتناقض يمكن أن يصل إلى مرتبة التقديس والترقيير بما يعانى به شعب بطل من شقاء وكد .

ومن المهم بوجه عام فى دراسة عقائد أهل الحدود هذه ألا نفسرها تفسيراً حرفياً مسرفاً بمعتقداتها ورموزها اللفظية ، بل أن ننظر فى جوهرها الاجتماعى . والحكومة الدينية الخالصة والـكومنولث التعاونى التى سعوا إليها والتى لم تتحقق أبداً تحقيقاً تاماً فى أرض الصحراء هى أفضل مقياس لدوافع مؤسسيها ومثلهم العليا ولرغباتهم فى الهروب اجتماعياً وفكرياً مما كانوا يشعرون أنه عالم مقضى عليه . وربما كان أشد الجوانب دلالة على المثل العليا الاجتماعية لسكان الحدود هو الرغبة الشديدة لمجتمعات صغيرة نسبياً فى الاستقلال العام ، ولكن هذا الاستقلال نادراً ما كان السعى إليه فى ذاته من حيث هو حق ، بل كنتيجة لشعور كل فريق متميز دينياً . وبعبارة أخرى ، إن حماسة تلك الفترة الدينى والاجتماعى الشديد ولّد فى الشرق الاضطراب والخصومات بين الكنائس المتنافسة . وفى الغرب ولّد وفرة من المجتمعات الطوعية ، كل منها تضىء ركنها الصغير بنورها المقدس الخاص بها .

وثمة متحمس علمانى لحياة الجماعة الربانية وهو دارس لجزيات الحياة فى تجارب الجماعات الربانية الأمريكية ، أحسّ بالاشمئزاز حين تبين أن هذه التجارب قد فشل معظمها وذلك لأن أعضاءها اكتشفوا أن فى وسعهم أن يحققوا فوائد أوسع فى العالم القائم على التنافس ؛ وختم نقده لمثل هذه « الأنانية » بأنه لاحظ أن الشيوعية تعتمد على الإحساس بأن « أحلى بهجة فى العالم ، تأتى لا من الثروة ، ولأما يمكن أن يأتى من الثروة ، ولكن من مشاركة الآخرين أعباء الحياة »^(١) .

(١) ص ٢٧٥ :

Willian A. Hinds : American Communities and Co-operative Colonies, 2nd rev. (Chicago, 1908).

هذا النوع من البهجة في المشاركة في الأعباء هو أمر جذرى في التجربة الدينية وفى الخيال الدينى ، فمن الطبيعى على ذلك أن المشتقات التى يلقاها الرواد الأول تشد أزر روابط الزمالة الدينية ، ولكن الجماعات العلمانية ، التى كانت دوافعها وأفكارها مستمدة من نظريات المنفعة العامة توقعت أن تحقق بالترابط أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس . وحين بدأ هؤلاء الاشتراكيون العلمانيون يمارسون سعادة أقل بمعنى الرخاء ، وبهجة أكثر بمعنى المشاركة فى الأعباء ، بدأوا يتبينون أنهم كانوا واهمين . وثمة ميزة أخرى كانت الجماعات الدينية تتفوق بها على الجماعات العلمانية : ذلك أن فى تلك الجماعات يمكن تبرير الشكل الأوتوقراطي والأبوى للحكومة ، وكان هذا الشكل هو القاعدة فى معظم الجماعات ، علمانية ودينية معاً ، كشكل للحكومة الدينية ، بينما اضطربت الجمعيات العلمانية اضطراباً شديداً أمام المحاولات من أجل إدارة ديمقراطية . فبقدر ما كان رأسمالى سمح مثل « روبرت أوين » أو فريق صغير من حملة الأسهم يملك مملكة « بالزمان » للجماعة ، كان هنالك عادة إدارة تشبه إدارات الأعمال ولكن حين وزعت العقارات والمسؤوليات بالتساوى طبقاً للنظرية الشيوعية ، نشأت المتاعب . والواقع أن ثمة سخرية ملحوظة فى نظرنا لهذه الجماعات تحت عنوان « الديمقراطية » فبقدر ما كانت هذه الجماعات إيداناً بالثورة على الاستبداد ، وبقدر ما كانت تسعى إلى حرية الأقليات ، وبقدر ما كانت تنهض بالعمل التعاونى فإنها تستحق دون ما ريب الانتباه كديمقراطية حدود ، ولكن ببناءها الباطنى ، وسياساتها الجوهريّة كانت فى معظم الأحيان « عيّنات » للاستبداد المحدود ، وكشفت عن أى شيء ما عدا حب المساواة .

وتجربة الجماعات العلمانية تجربة تنقيفية لدراسة الديمقراطية العملية ، ولكن ما يعنيننا هنا هو مساهمتها فى النظرية الاجتماعية . فيجب أن نستبعد من الاعتبار

هنا بعضاً من أهم الجماعات مثل « بروك فارم فروتلاندز » ، « ونورث أمريكان .
فالانكس » وجمعية « نورثامبتن » ، والقرية الوضعية للأزمة الحديثة . على أنها
ليست بدقة القول جماعات حدود ، فهي كانت تجارب لحل مشكلات العمل
والصناعة التعاونية في كنف نظام إجتماعي مستقر ، ومحاولات لتجديد هذا النظام .
وكانت جماعات الحدود أقل طموحاً . ولم تكن جماعة « نيوهارموني » (١٨٢٥ —
١٨٢٨) ، و « يلو سبرنجز » (١٨٢٤ — ١٨٢٥) عند « روبرت أوين » مقصورة .
كستعمرات حدود ، بل أمثلة للتجديد الصناعي على الخطة التي طبقت بنجاح في
اسكتلندة ، فالمصلحون الذين مالبت « أوين » أن استوردتهم جعلوا أنفسهم مضحكة
في كنف ظروف الحدود ، وأدرك « أوين » نفسه أنه وقد حاصرت « الأرض الحرة » ،
فمشروعه كله لم يعد ملائماً ومن جهة أخرى حققت مستعمرة « هارموني » « للرابيتس » .
نجاحاً أفضل لا لمجرد أن لها إلهاماً دينياً ، ولكن لأنها قد خططت للحدود .
فأكثر المستعمرات أخذاً بنظام التعاون الاشتراكي (الفوريري نسبة إلى « فوريه ») .
قد قسمت في هذا الشأن . وأكثر الولايات شهرة هي « نورث أمريكان فالانكس » .
عند « رديبانك » ، بنيوچرسي ، لم تكن مغامرة رائدة ، وإنما كانت تجربة
ناجحة ظاهرة النجاح في مجال المقايضة التعاونية الزراعية من أجل إقامة سوق ثابت .
في بيئة صناعية . وكان هنالك محاولات عديدة من أتباع فوريه (أنصار نظام
التعاون الاشتراكي) للسبق إلى الغرب ، وواحدة فقط من هذه المحاولات تحقق
لها قدر من النجاح في ويسكنسين آفلاناكس بدأت سنة ١٨٤٤ (وبالقرب منها
تقوم الآن « ريبون ») استمرت حوالي ست سنوات . وعقب محاضرة علمية أقيمت
في « كينوشا في ويسكنسن » دارت مناقشة مطولة حول الموضوع التالي :

« هل يمثل مذهب فوريه خطة علمية لإعادة تنظيم المجتمع على نحو يصونه . »

«من الشرور الاجتماعية؟» وبدلاً من أن يحاول هؤلاء المواطنون في عالم «الشرور الاجتماعية» وافق هؤلاء المواطنون على أن ينزحوا إلى الغابات ويبدأوا من جديد . وأخذوا بقعة من الأرض التي لم تتول الحكومة تحسينها، وبنوا قرية على النموذج الاشتراكي التعاوني (فورييه) في كنف ظروف الحدود . المناقشة الحرة ، التسامح الديني ، لا مشروبات مسكرة ، وقروض العمل ، والمؤونة المشتركة ... الخ، وكان التقدم راسخاً، وإذا قورنت بمستعمرات الحدود الأخرى، كانت هذه المستعمرة نجاحاً مقطوعاً به . أما ما قضى عليها فهو الاختفاء السريع لظروف الحدود .

«لقد كان فشلاً اجتماعياً، لأننا لم نكن نستطيع إلى حد كبير في ذلك الوقت أن نجعل ديارنا جذابة ومبهجة . وقد ظن الكثيرون أنهم يستطيعون أن يعملوا عملاً أفضل بوسائلهم خارج الديار . وليس في وسعنا أن نحث الآخرين بوسائل لينضموا إلينا ويشتروا مؤونة الساخطين ، ذلك لأن رغبتهم في الزواج تثبط عزم الآخرين على المجيء . ويحصل الساخطون في نهاية الأمر على الأغلبية ويصوتون في جانب حل الاتحاد . إن مدينة « ريبون » الصغيرة التي نشأت بالقرب منا بمحلات الويسكي ... الخ غدت إزعاجاً ضخماً ، وساعدت مساعدة كبيرة بما فيها من تغرض وخداع وغش على حل الفالافكس»^(١) .

وثمة تجربة أخرى مشهورة في « اشتراكية عامة ديمقراطية معقولة » مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمذهب فورييه هي المخاطرة الإيكاروسية (نسبة إلى إيكاروس الأساطير) التي قام بها المصلح الفرنسي « إتين كاييه » . وقد جرت المخاطر الأولى في تكساس مشقة ضخمة على المهاجرين الفرنسيين ولكن عندما تهتأ لهم حسن الحظ فأخذوا مدينة « ناوفو » في « إلينوى » — التي تركها المورمون

(١) نفس المصدر ص ٢٨٥ .

خلفهم — تحقق لهم الفلاح وعاشوا عيشة أهل القرى الفرنسيين . وقد التزموا فوراً بالسياسة الفرنسية وقاتلوا قتالاً مرّاً من أجل دستور ، وانقسموا في يأس إلى أحزاب . وباختصار ، كانت هذه التجربة هي بالأحرى تجربة مستوردة من السياسة الفرنسية المحلية ، منها مثل شاهد على ديمقراطية الحدود .

وثمة مغامرة صغيرة ولكن لها مغزاها من الوجهة النظرية ، وهي ولاية زراعية في « سكانييليس » بنيويورك ، أدار شؤونها « جون اكوينز » وهو من المتحمسين ضد الرق . وكانت تستهدف « إحياء كاملاً للجنس البشرى ، بأن تجعل الإنسان متناغماً مع قوانين وجوده المادية والخلقية والفكرية » وتتضمن هذه المبادئ مشاع الملكية واشتراكية العناية بالأطفال ، والاكتفاء بأكل الخضر والفاكهة ، والفوضوية وعدم المقاومة .

« نحن ننبذ كل المعتقدات ، والفرق ، والأحزاب ، أيّا كانت الهيئة أو الصورة التي تبدو فيها . إن مبادئنا لها ما للعالم من سعة ، ولها ما للعناصر التي تحيط بنا من حرية . ونحن نقدر الإنسان بتصرفاته أكثر من تقديرنا له باعتقاده الخاص ، ونقول للجميع : « إعتقدوا فيما تشاءون ، ولكن تصرفوا على أحسن ما يمكنكم » ^(١)

وقد كانت الجماعة ناجحة اقتصادياً ، ولكن اعتقاد السيد « كولينز » في عدم المقاومة استغله محام من سيرا قوصة طويل الباع ذرب اللسان ، الذي ضمن صك الملكية لقسم كبير من سندات الجمعية . وبعبارة أخرى لم تكن ظروف الطليعة والمبادأة هي التي قضت على هذه التجربة في الحرية الأصلية وإنما قربها من سيرا قوصة .

لقد كانت وظيفة الحدود في أذهان أولئك المنفيين من العالم ، المثبطى العزم هي أن تهيب مكاناً للسلم الأعزل والحرية للجماعات الوادعة . ولكن هذا النوع

(١) نفس المصدر ص ٢٩٥ .

من الحدود سرعان ما اختفى ، فالتدخل من الخارج والسخط من الداخل بدد الأحلام
التي نسجها الناس عن واحدة من الأخوة وسط عالم من الصراع . لقد بين لى أحد
علماء الاجتماع المتخصصين فى حركة المورمون ، كيف أن تاريخ الحدود يدل
على أن ليس هنالك شعب يمكن أن يتوقع أن يظل الشعب المختار فى أمريكا .
وفى مواجهة ما يلقاه الإنسان من تبيد لوهمة فى المعرفة ، وهى أن الإنسان حين
يهرب للحدود، يهرب من الوحشية إلى المشقة ، وفيلسوف الحدود فى بحثه عن اتحاد
حرية وسلم وسعادة يندر أن يفهم حياته فهماً واقعياً أوروبانياً .

فهو لا يؤلف أنشودة المحور الواسعة، ولا أنشودة «الطليعيون.. الطليعيون» .
مثل هذه القصائد تصور الحدود تصويراً منظوراً ومن بعيد . لقد كانت أقرب
استجابة لرجل الحدود المجهد هى أن يهرب نحو المستقبل متوقعاً أن تتحقق
آماله فى زمن الله وبطرائق الفهم فى الماضى .

غنّ لى نفسه ، وجدّد إيمانها الذابل وأملها الزاوى ،

أرفع اعتقاده الهابط ، وامنحني رؤية ما للمستقبل ،

هبنى ولمرة واحدة ، نبوءته وبهجته .

إليه أيتها الأنشودة السعيدة ، المتهللة البالغة الذروة ،

إن فى أنعامك من الحيوية ما لا يوجد فى الأرض ،

ألحان النصر .. للإنسان المحرر من الرق — المظفر فى نهاية الأمر

أناشيد الله العالمى من الإنسان العالمى — كلها بهجة ،

ومظهر جنس مولود من جديد — عالم كامل كله بهجة ،

للنساء والرجال فى حكمة وبراءة وصحة — كل هذا بهجة ،

وعريضة ضحكات السكيرين الممثلين بالبهجة ،

لقد وآت الحرب ، وولى معها الحزن والألم ، وظهرت الأرض ،

فلم يبق فيها إلا البهجة ،

لقد امتلأ المحيط. بهجة ، والجو بهجة ،

البهجة والبهجة في الحرية ، والقداسة والحب ، والبهجة في نشوة الحياة .

أليس يكفي هذا لكي نوجد ونعيش ؟

البهجة البهجة — في كل مكان بهجة ^(١) .

إن الاستمتاع بمثل هذه الرؤى — كان ميسراً دائماً للفلاسفة تيسراً
للمتصوفة ، ذلك لأن الخيال الفلسفي في تعبيره عن مثل هذه العاطفة الأولية والأمل ،
وفي رسمه لمثل هذا المجتمع المثالي وإن لم يكن مرتبطاً بالإمكانات الحاضرة ،
وربما بأية حالة حقيقية في المستقبل ، يدعم الشجاعة الأخلاقية ، بل ويبدل
وجه البرية .

٥ — الحرية والوحدان :

مضت محاولات التوفيق بين الحرية الديمقراطية في طريقها خلال الخمسينيات ،
وأظهرت — في النهاية — المتناقضات الصارخة في النظرية والتطبيق معاً التي
كان الأمريكيون يتوخون بها المحافظة على السلام . وكان التوفيق يفسح المجال
للمراوغة ، والمراوغة للانشقاق . والقاعدة التي نجح الجمهوريون القوميون على أساسها
في الوصول إلى انتخاب رجل مجهول مراوغ من الغرب الأوسط ، رئيساً في سنة
١٨٦٠ كانت مجموعة متناقضة من المراوغات ، وكان أنصار « لينكولن » يعلمون

(١) Walt Whitman, «the Mystic Trumpeter», in Leaves of Grass.

وعناوين القصائد الأخرى التي ألقاها هنا ، هي أيضاً « لوالدة ویتمان » .
(م ١١ — الفاسفة الأمريكية)

أنهم اضطروا للإسداء وعود للمناطق المختلفة في أثناء جولاتهم الانتخابية فيها ، وهذه الوعود لو جمعت معاً كبرنامج قوى لسكانت متناقرة تماماً . ولكن هذا الجانب الغريب عن المؤلف في محيط السياسة كان هو غاية ما وصلت إليه الديمقراطية الأمريكية في اتخاذها وتضعض شأنها ، وذلك منذ أن اتخذت السياسة الحزبية دعامة لها الفداءات الديماجوجية وتوزيع الأنصبه على الانصار . ولقد كان زعماء البلاد السياسيون ينفر كل منهم من الآخر ، وكانت البلاد تنفر منهم جميعاً ومن لعبتهم السياسية . لقد كان جميلاً أن تلقى الخطب عن : « الحرية والاتحاد ، أمر واحد لا انفصال فيه » ، والإلحاح على أن حكومة الشعب يجب أن تكون للشعب ومن الشعب معاً . ولكن مثل هذه التصورات « لديمقراطية قومية » بدأت كتصورات المدن الفاصلة واليوطوبيا ، إن لم تكن واهمة فكيف يمكن تحقيق المثل العليا لديمقراطية تحقيقاً فعلياً في وجه الديمقراطية السياسية ؟

لقد اتفق أنصار الإلغاء ودعاة الإبطال على التضحية بالاتحاد من أجل الحرية ، ولكن بين هذين الطرفين كانت الأغلبية العظمى للمواطنين والزعماء السياسيين في الولايات الوسطى والغربية تميل إلى أن تكون الحرية لاحقة للاتحاد . لقد كان « چاكسون » أول من أعلن « يجب الاحتفاظ بالاتحاد » ونحتفظ به . وجاؤل الديمقراطيون أنصار « چاكسون » في يأس أن يجمعوا شمل البلاد بوضع الخطط الإستراتيجية لذلك ، بينما مبادئهم كانت تبدد هذا الشمل .

كان أصحاب النظريات من أهل الجنوب يميلون للدفاع عن أنفسهم على أساس مبادئ « چيفرسون » في الحقوق الطبيعية ، والعقد الإجتماعي ، واتحاد الولايات اتحاداً فيدرالياً فقط . وكانوا يتجنبون مشكلة الحرية المدنية والمساواة للرقيق في نظريتهم ، وقد أدخل هذا الأمر في القانون بالقرار المشهور الذي أصدره «تاني» رئيس هيئة القضاة ، وهو أن الرقيق هم من الأشياء المملوكة وليسوا أشخاصاً .

وبينما كان الجدل قد انحصر في قضية الرق ، فإن أغلبية المتجادلين قد أسقطوا النظرية الأخلاقية إسقاطاً تاماً وبنوا دفاعهم عن النظام على أسس نفعية واقتصادية. وكان يحدث أحياناً أن يغدو الإقتصاد أخلاقياً في حالة الجماعة المعمدانية في شارلتون (سوث كارولينا) فقد وافقوا سنة ١٨٥٦ على قرار بأن « الرق هو في الحقيقة شأن من شئون الإقتصاد السياسي . وأن المسألة لا تعدو أن تكون التساؤل عما إذا كنا نشترى كل وقت العامل ، ونلتزم مقابل ذلك بالعناية به ، ورعايته في المرض والشيخوخة ، أو ما إذا كنا نشترى جزءاً من وقته فقط . من غير التزام من هذا القبيل » .

وعلى العموم فقد انزاحت الغمة عن الشمال والجنوب ، وإن حلت الرهبة محلها حين أفضت المناقشات السياسية إلى الحرب الأهلية . لقد تمت تنقية الجو « لميلاد جديد للحرية » ولنظرية جديدة للاتحاد . لقد بدأ « لينكولن » — الذي وقع على عاتقه عبء الذود عن التحرر والاتحاد — ببناء فلسفي جديد وإن كانت نظرياته قد استشهدت معه . لقد انتقل إليه شخصياً إرث ديمقراطية الحدود ومبادئ الهويج ، وتكتيكات التوفيق عند الجمهوريين المعتدلين . فبعد أن أعلنت الحرب كان حراً في أن يتخلى عن التكتيكات الحزبية وأن يشكل على خير وجه يستطيعه برنامجاً فضالياً وفي نفس الوقت توفيقياً من أجل الحرية والاتحاد . ولقد نبذ الشعارات الحزبية لذلك العهد ، وهي الشعارات القائمة على الحقوق الدستورية لولايات الرقيق وعلى فكرة أنه يمكن أن يكون هنالك « تربة حرة » وولايات رقيق ، وبنى اقتناعه (الذي عبر عنه منذ سنة ١٨٥٨) على أن الأمة لا يمكن أن يكون « نصفها عبيد ونصفها أحرار » وعلى إعادة تفسير إعلان الاستقلال ونادى بأن مبادئ ذلك الإعلان تتضمن أن المجتمع لا طبقى ، وفي هذا المجتمع الاستقلال هو حق كل الناس على تعددهم ، والاتحاد غير منفك . وقد طبق نظريته في الاستقلال لا على تحرير العبيد فقط ، وإنما أيضاً على النهوض بالاستقلال

الإقتصادى بين العمال الأحرار . لقد كان ، مثله الأعلى هو الفلاح الحر . وكان يعتبر كل ارتباط بالعمل من أجل الآخرين هو بمثابة تبعية لهم أو أشغال شاقة مؤقتة مآ لها بالطبيعة أن ينهض العامل بعمله أو بمجده كملكية مستقلة خالصة به .

وبهذه الطريقة كان « لينكولن » يأمل فى إمكان تحقق المثل الأعلى فى مجتمع لا طبقى تحققاً سياسياً واقتصادياً . ومع أن لهذه الأفكار بعض الارتباط بالظروف فى الغرب ، فقد ثبت أنها لا تقبل التطبيق فى الإقتصاد الزراعى فى الجنوب ، وفى الرأسمالية الصناعية الناشئة فى الشمال — وكنتيجة لذلك ، ظل تشكيل « لينكولن » البليغ للديمقراطية القومية للرجال الأحرار مثلاً أعلى شعبياً ، تنمو قوته كإحساس وكقيمة مطلقة مع كل جيل يجد نفسه أبعد ما يكون عن تحقيقه بالفعل .

وثمة توفيق عاطفى آخر بين الحرية والاتحاد عاش فيه « والت ويتمان » (ومن العسير القول بأنه عمل على نشره) فهذا الشاعر الفذ لا يمكن أن نضعه فى صف الفلاسفة كما لا يمكننا أن نضع لينكولن رسول الديمقراطية فى صفهم . لقد حاول « ويتمان » أن يوفق بين الناس جميعاً توفيقاً شخصياً دون أن يسعى إلى التوفيق بين أفكارهم ، وحين شكوا إليه البعض من أنه لا يزود الناس بأية فلسفة متسقة أجاب : « أظن أننى لم أفعل ، وليست فى رغبة إلى ذلك ^(١) » . . كان لديه استعداد غريب للتعاطف مع كل شيء ، دون أن يعنى نفسه بتحليل أى شيء « أياً كنتم فالإيك أنباء لا تنتهى » وكان يجعل كل شيء ملائماً لآخر ، ويدعى أنه نموذج الأمريكى وكان يتخيل أنه إذ يغنى « أنشودة نفسى » لا يعبر فقط عن فردية أنصار الفكر المتعالى بل عن « المعدل الإلهى » للديمقراطى أيضاً . وكانت حريته تماماً مثل « إغراقه فى التأمل » لا حد لها عملياً ، وأكثر طبيعية من الحرية المدنية . ومع ذلك فلم تكن ديمقراطية « ويتمان » العاطفية ، عاطفية فقط ، ولكنها

مثل ديمقراطية « لينكولن » ، كانت وليدة تهاوت سياسته الديمقراطية . لقد فقد الإيمان بالحزب الديمقراطي حين أدار ظهره في الخمسينيات ، لنمط « إحراق المحبوب » « لوكوفوكو » لذهب « جاكسون » بعد أن كان يرعاه في الأربعينيات وقد حاول أن يكون من الوطنيين المنادين بحرية الأرض ولكن مغامرته كانت متعذرة عملياً . وفي النهاية عدل عن ديمقراطية القومية وأصبح مناصراً متحمساً « للينكولن » ، ولكن كان يعتبر الحرب ذروة الفساد في النظام الحزبي « لقد أنتجت أمريكا أحزاباً ، وهي كبيرة جداً ، والأحزاب غاية في الصغر « إننى لا أركن إلى أى حزب قديم ولا أثق فى أى حزب جديد ^(١) » ، وفى مكان السياسة الحزبية كان يؤمن بالزعماء الشخصيين من ناحية و بالزمالة أو السياسة المتناعمة من ناحية أخرى . وكان يأمل أنه مع الانهيار التدريجي للأحزاب ، والفرق والطبقات ، والآراء المتفرضة ، سيعم تعاطف إنسانى طبيعى ، وسينضج هذا فى صداقة مدنية ، وحب بين الرجال . وفى الجانب الإقتصادى شارك « لينكولن » أمله فى « خلق طبقة ديمقراطية كبيرة مستقلة من صغار الملاك » ^(٢) .

وكان يحمل طيلة حياته كراهية شديدة لضروب انعدام المساواة والاستبداد الطبقي . ولكن بعد سنة ١٨٦٠ لم يكن يهتم إلا قليلاً بمخططات الإصلاح . فإيمانه بالقانون الطبيعى والطبيعة البشرية لم يكن إيماناً منبثقاً من نظرية إقتصادية ، بل أقرب إلى إيمان الأطفال الذى شبّ دينياً فى كنفه — وهو يجمع بين مذهب « الكويكرز » وبين الربوبية . فلم يكن النظام الطبيعى اجتماعياً قدر ما كان لاهوتياً — قانون الحرية الإلهية ^(٣) . « إن العالم بأسره هو القانون المطلق ، والحرية وحدها هى التى

(١) نفس المصدر ص ٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٠٣ .

(٣) أنظر قصيدته « Chanting the Square Deific » وفيها يضيف شخصاً رائعاً إلى الثلاث ، أى الشيطان ، المغوى « النائر المتآمر » ، ويغير الروح القدس إلى « الروح القديسة » ، نفس الحياة ، ماهية الأشكال ، وحياة الهويات الحقيقية .

تتيح المجال للنشاط والإنطلاق في ظل القانون . فهل نستطيع الوصول إلى تحرر من هذا القبيل : الديمقراطية الحقة ، وأعلى درجة لها ؟ فبينما نخضع من المهد إلى اللحد لقانون لا سبيل إلى مقاومته يشمل كل حركة وكل لحظة ، فإننا مع ذلك نفلت بنوع من التناقض ، إلى حيث الإرادة الحرة الحقيقية . وقد يلوح غريباً أننا نصل إلى الحرية بمعرفة عنها ، وبطاعة ضمنية للقانون . إن الإرادة عظيمة ، ولا نستطيع أن نعبّر عن عظمتها ! ونفس الإنسان الحرة حين تصل إلى أكبر درجة من فهم القوانين وطاعتها ، يمكنها تمتدّ وتمتدّ فقط ، أن تصل إلى الحرية الحقيقية . ذلك أنه في أعلى عالمين ، ذلك القانون المطلق — وهو أشد إطلاقاً من أى قانون آخر — قانون الحرية . إن الشخص الضحل ، يعتبر الحرية إقلاّتاً من كل قانون وانطلاقاً من كل قيد . والعاقل يرى فيها على العكس ، قانون القوانين القادر ، أعنى اندماج الإرادة الواعية ، أو القانون الفردي الجزئي ، مع القوانين السكّانية الأزلية ، التي لا نشعر بها ، والتي تمتدّ خلال الزمن كله ، تتخلل التاريخ ، وتثبت خلودها ، وتزود عالم الأشياء بالفرض الأخلاقي والحياة الإنسانية بمعزّتها وكبريائها»^(١) .

ومن وجهة النظر هذه ، « العقود التنظيمية » الولايات والأمم ، والقضامن الديمقراطي للجنس البشري ذاته ، التي اتجه إليها « ويمان » في أخريات حياته ، ليست إلا انعكاسات للخطأ اليتافيزيقي الذي يحكم العالم . فهو لم يكن متفائلاً بقدر ما كان متحرراً يقظ الظمير ، يرى أن واجبه أن يفتح ذراعيه محتفياً بكل مآظهم التجربة والتاريخ أو العلم أنه حقيقي . وفي خضوعه بسخاء لحكم الزمن كان يغير آراءه بحرية كما لو لم يكن « عزمه قد استقر عليها أبداً » .

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من :

Walt Whitman, Prose Works (N. Y. 1892).

وقد كان ينعم بحرية من يعيش « داخل اللعبة وخارجها معاً » يشاهدها
ويعجب منها .

وقد غدت « مشاهدة » ویتمان « وعجبه » أشد وضوحاً خلال السفين التي
تات « عصر » الإتحاد، إذ غداً أكثر إدراكاً وأشد وعياً بأن « الصور التي
تخيلها للديمقراطية » كانت واضحة أيام النزعات والقيم التي كانت غالبة على الحياة
الأمريكية . وغدت فلسفته أيضاً فلسفة للموت وللعبث — ديمقراطية تراجيدية .
وعمق موقفه التراجيدي ، وبذمه التام للديمقراطية السياسية ، ظهر ذلك أوضح
ما يكون حين فشلت نشأة الديمقراطية الشعبية في أن تحرك فيه ساكناً .
لقد كان من البداية إلى النهاية يكرس حياته تكريساً دينياً يأساً للعرف
« حرق الحبوب » .

« أيها الثائر الأوربي الشجاع والثائرة الأوربية الشجاعة .
« لا يجب أن يكف أحد منكم حتى ينهض كل شيء » .
« أنا لا أعلم لماذا خلقتكم (كما لا أعلم أنا نفسي لماذا خلقت ولماذا خلق أي شيء)
« ولكنني سأبحث عن ذلك بعناية حتى ولو فشلت .

إن الهزيمة والفقر ، والخلط في الفهم ، والسجن كلها أشياء عظيمة ^(١) .
لقد كان كل من « ویتمان » و « لنتكولن » استثناء ، فالتيار العام للفلاسفة
الإتحاديين تخلى عن قضية الديمقراطية الأصلية ، ولينشر صوراً أقل شعبية للحرية .
وقد انضم المحامون إلى الفلاسفة في البرهنة على أن الولايات المتحدة ليست اتحاداً
فيدرالياً لولايات ذات سيادة ، ولكنها « ولاية متحدة » ذات سيادة . كتب
« جون . بن . هرد » وهو من خريجي مدرسة الحقوق بجامعة « ييل » ، رسالة

ذات نفوذ كبير مؤسسة على النظرية القائلة بأن الاتحاد أقدم من الدستور ؛ فهو منبث في الشعب قبل أن يفصح عنه في القانون . ولم يلبث « فرنسيس ليبير » أن أدخل مذهباً تحريراً مثالياً من ألمانيا ، وبنى حجته على أساس أن نظم الشعب التي تنهض عليها الحرية المدنية ، يجب أن تكون متحدة إتحاداً عضوياً في الولاية . ثم بعد ذلك غدت أفكار « بلنتشي » الأقرب إلى الديمقراطية أفكاراً شعبية . وقد دخلت هذه الأفكار في صميم الروح الناهض للقومية الأمريكية ، وتولى هذه المهمة فريق ممتاز من علماء السياسة نخص بالذكر منهم « تيودرو دونيت ، وولزي من « ييل » ، وجو بوجس . من « كولمبيا » ، و« و. و. ويلوبى » من جونز هكنز ، وودرو ويلسون من « برنستون » وكان ما قاله هذا الفريق بوجه عام عن الحرية أقل بكثير مما فعلوه بصدد الاتحاد العضوى ، إن الحرية والاتحاد لم تعقد بينهما عروة فلسفية من جديد إلا حين انقلب « وودرو ويلسون » ديمقراطياً وبدأ يبشر « بالحرية الجديدة » .

٦ - الديمقراطية المثالية

كان تأثير « هيجل » على النظرية الديمقراطية في أمريكا أعظم مما يعتقد عامة ، ولا نكاد أن نبالغ إذا زعمنا أن نفوذ « هيجل » هو الذى منع المذهب الجماعى القومى الذى تحصناه فى فصلنا الأخير ، من أن يتجه اتجاه غير ديمقراطى ، وهو الذى زود أمريكا بأيدولوجية ملائمة لفهم نمو الإشتراكية القومية والديمقراطية الإقتصادية بعد سنة ١٨٨٠ .

وليس من المصادفة أن تكون « ميسورى » هى أول مركز للمهيجلية الأمريكية ، وهى المركز العاصف قبل انعقاد اتفاق الحرب الأهلية — المكان الذى التقى فيه الشمال والجنوب والغرب والألمان ، على نزاع ثم على تفاهم — فى

سانت لويس كان ثمة شاب ألماني ، هو « هنري بروكمير » ، وجد نفسه — وقد فر من بلاده خلال ثورة سنة ١٨٤٨ — فجأة وقد شُدَّ إلى مسممة النزاع بين ولايات الشمال ولايات الجنوب . أكان ذلك ثورة أخرى ؟ ومع أنه لم يكن فيلسوفاً أكاديمياً ، بل من رجال الأعمال ، فإنه حاول أن يجد مغزى عاماً في هذا النزاع القومي . ولقد درس قليلاً عن هيجل في جامعة « براون » وبخاصة من « ف. ه. هيج » الذي كان في ذلك الحين راعياً وحدوياً في « بروفيدانس » .

كما أن « هيجل » قد قاتل من أجل ألمانيا متحدة ، فإن « بروكمير » رأى في فلسفته التفسير العقلي لأمريكا موحدة . ففي الجدل الهيجلي كما هو مطبق على الدولة يقابل « الحق المجرد » مايكافته من « أخلاقية مجردة » ويلتقي الاثنان عند ذروة « دولة خلقية » . وفي نظر « بروكمير » وأتباعه ، يمثل المنشقون في الجنوب « الحق المجرد » ويمثل دعاة الإلغاء في الشمال « الأخلاقية المجردة » والاتحاد الجديد الذي يجب أن ينبثق من الصراع التراجيدي هو « الدولة الخلقية »^(١) .

وكان يشارك في هذه الفراسة وهذا الحماس اثنان من رجال التربية والتعليم « ولهم ثوري هاريس » و « دنتون ج. سنيدر » اللذان نهضا بدراسة « هيجل » وترجمته . وحين وجدا منفذاً ضئيلاً لفلسفتهم في الأوساط الأكاديمية والأدبية ، نشرا مجلة الفلسفة التأملية .

وفي العدد الأول لهذه المجلة قدم الناشران نفسيهما للقارئ كما يلي : —
« إن الوعي القومي قد مضى قدماً نحو قاعدة جديدة خلال السنوات القليلة الأخيرة . ومن ثم فقد تطورت الفكرة التي تقوم عليها الحكومة في مرحلة واحدة فقط من مراحلها الجوهرية — أعني مرحلة الفردية الهشة — وفيها تبدو الوحدة القومية

(١) ص ٤٧٣ من :

Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (eds) :
Philosophy in America (N. Y. 1939).

« ميكانيزم خارجي »، لا يلبث أن يستغنى عنه استغناء تاماً، ويستعاض عنه بعمل الإنسان الخاص والعمل التعاوني . والآن نصل إلى الوعي بالمرحلة الجهورية الأخرى، وعندها يدرك كل فرد أن مصالحته الجهورية في أن تكون الدولة على هذا النحو. إن حرية المواطن لا تتألف في استبداد بإرادته، ولكن في تحقيق الإقتناع العقلي الذي يجد التعبير عنه في القانون الموضوع. أما أن هذه المرحلة الجديدة من الحياة العقلية تتطلب أن تهضم وتفهم، فهذا مجاله الارتقاء بالتأمل^(١).

لقد بسط « بروكبير » النموذج العام « لتهضم الحياة القومية وفهمها » على ما يلي : —

« في نشأة الفكر لدينا ثلاثة حالات — الإصحاح والتحقيق وارتباط الفكر بالواقع الراهن . وأولى هذه الحالات ، التي يستند إليها الأخريان وتنجمان عنها ، تقع على عاتق الإنسان الفرد . ذلك لأن فيه يفصح العقل عن ذاته قبل أن يتحقق بالفعل أو يتجسد في هذا النظام السياسي والاجتماعي أو الأخلاقي . وليس من الضروري فقط أن يفصح العقل عن ذاته في الفرد ، بل يلزم أيضاً أن يتحقق بالفعل في تلك الأنظمة قبل أن يرتبط بالواقع الراهن في الفن والدين والفلسفة^(٢) .

وإذا مضى « سنيدر » خلال جدل التاريخ الأمريكي (إلى حد كبير في نطاق فلسفة الحق لهيجل) يصل إلى الأزمة الكبرى التي يحلها إلى ثلاثة فترات متصورة تصوراً جديلاً ، ثم يخصصها على ما يلي : —

« إن الروح الأمريكية الشعبية ، ويمكننا أن ندعوها كذلك ، في محنة

(١) Journal of Speculative Philosophy, 1 (1867), 1.

(٢) ص ٧ — ٨ من:

Frances B. Harmon: The Social Philosophy of the St. Louis Hegelians (N. Y. 1943).

شديدة ، وتزداد هذه المحنة شدة ، وتتخطى في شدتها أقصى حد الاحتمال . إن هذه الروح تنقسم من ذاتها إلى نصفين متنافرين ، إن لم يسكونا متقاتلين يلتحمان في معركة مباشرة في « كنفاس » . لقد غدت روحاً شعبية منشقة على ذاتها ، منشقة إلى الشمال والجنوب ، أو إلى ولايات أحرار وولايات عبيد . وثمة سؤال يتقد في كل قلب : هل يمكن أن يظل هذا الاتحاد المسمى كذلك ثنائياً في خصومة أبدية أو يمكن جعله واحداً واتحاداً حقيقياً بالفعل ؟ إن روح العصر وعقيدة التاريخ ، قد تسمع في البداية أمرة في همس لا يابث أن يستحيل رعداً . إن أنشودة المصير التي سبكت في الدستور منذ ميلاده ، والتي أثقلته بما فيها من تناقض ذاتي غاية في العمق ، يجب أن تحذف منه الآن ، فلم يعد في الوسع أن يسكون هنالك بقاء لنصف رقيق ونصف أحرار في كلمات الزعيم القادم النبوية ^(١) .

وقد أضاف « هاريس » تعليقا هاماً على تفسير « سنيدر » للحرب الأهلية:

« لقد كانت الحرب الفرنسية موضوعاً لدرس جبار عن الجدل في التاريخ البشري ، ويلوح لي أن « هيجل » كانت له دراسة رائعة في المتناقضات الذاتية لتلك الحركة ، وإن كنت أشك فيما إذا كان « هيجل » قد رأى أكثر مما رأى ، « كارليل » في الأهمية الإيجابية للعقل التي بدأت تظهر في تاريخ العالم في شكل لا يمكن الخطأ فيه إلا في سيرة الولايات المتحدة وحدها ، وربما نستطيع أن نقول إنه بعد « حرب العشر سنوات الأمريكية » فقط ، وهي التي كتبت عنها بمثابة القادرين ، كان في وسع أحدنا أن يتأكد من أن العقل قد وجد في النهاية مضموناً إيجابياً . إن الاستعمار الأسباني والبرتغالي ، والثورات والتجارب في الحكومات الديمقراطية في فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ، لم تسكن مجرد

(١) من ٦٢ نفس المصدر .

عبث . الحق أن الأمريكان يبدو وكأنما تجاربنا الخارجية الاتحادية ، وعلتنا
الفضية الحرة ، وودائنا الإثمانية في « وول ستريت » وسلسلة طويلة من الفذر
من هذا القبيل ، تثقل كاهلنا أو تلوح لنا في أفق المستقبل — مثل قطار أشباح
« بانكو » الذي أفجع بصر « مكبث » تهدد استقرار الحكومة الديمقراطية .
والشيء الوحيد الذي يوطد ثقتنا هو الخاطر اليائس بأنه ليس ثمة إمكان للعودة
إلى الحكومة الملكية المستبدة في شكلها القديم .

نعم ، لقد كرس « هيجل » ما يقرب من ثلث كتابه « ظواهرية الفكر ،
للتورة الفرنسية » .^(١)

ويجب أن تكفى هذه الأمثلة لتزويد القارئ بفكرة عن الطريقة التي طبقت
بها فلسفة « هيجل » على السياسة الأمريكية . والجدل الاقتصادي هو بحق أشد
إثارة للاهتمام وهو جديد تماماً على أمريكا . فبعد أن استعرض « سنيدر » جدل
الظلم — الأسرة (قضية) ، والملكية الفردية (نقيض القضية) الدولة (القضية
التأليفية) — قام بالتطبيق التالي على عصره وبيئته :

« وعلى ذلك يلزم أن يتلو الملكية الفردية أو تتحول وتصبح بشكل من
أشكال النظم ، سميت هنا الشيوعية المدنية . فيلزم أن تضع الجماعة يدها من
جديد على الملكية ، وبخاصة يلزم أن تمتلك ما يخلصها ، وتحدد تحديداً وثيماً ، وعناية
وبعدل ، ما هي ملكيتها الخاصة ، ذلك لأن الفرد الحر في استغلال حريته في
التملك يعود بالفائدة أيضاً على ثروة الجماعة . فما برح من الواجب عدم تعريض
الملكية الفردية في مجالها الصحيح للخطر ، بل يلزم بذل عناية أكبر لتأييدها
وصونها بسبب ذلك التحديد الذي فرض عليها في التنظيمات الإجتماعية الجديدة .
ولكن حينما كانت هذه الملكية المدمرة للحرية ، بل ومدمرة لذاتها ، يجب
إنقاذها من نفسها .

(١) نفس المصدر ص ٦٣ — ٦٤ .

إن الاستبداد الإجتماعى هو أشد الصور إثارة للاهتمام فى عالم اليوم المتمدن .
فشعوب القارتين كليهما ينظرون إليه بنوع من الوجل ، ويتساءلون ما الذى
سيتطور إليه بعد ذلك فليس هنالك رئيس جمهورية . وليس هنالك ملك أو
إمبراطور يجذب نظر الجنس البشرى ويشير تأمله مثل حاكما المستبد . فثلاثة
أو أربعة منهم قد وصلوا إلى نسب هائلة بدأت تلف حول الكرة الأرضية . والواقعة
الغريبة فى هذا الشأن هى أنه من إنتاج الديمقراطية ، التى يلوح أن المونوقراطية
(حكم الفرد المستبد) هى التى تواجهها فتعاد لها وتحقق للناس إشباعاً مائلاً .

وإذا يكون الحاكم المستبد بالمجتمع فردياً خالصاً فى عمله ، فهو يسعى إلى
الكسب الشخصى . أهذه هى غايته أم أنه سيتطور نحو غرض آخر إجتماعى
أسمى من ذلك ؟ إننا لنظن أنه بسبيل التدريب ليكون المدير المنظم للكل
الإجتماعى ، الذى سيختاره فى النهاية بطريقة ما ، وهو الآن يستولى على السلطة
بموهبة ويستخدمها لصالحه أو توتوقراطياً ، ولكن عليه أن يفيق من حالته
الفردية ويعمل من أجل الكل عملاً اجتماعياً ، لا من أجل نفسه فحسب .
وسيكون عليه أن يدير النظام الإجتماعى لا من الخارج بل من الداخل ، من
حيث هو من مقوماته العضوية ، وبهذا الوضع تكون غايته هى الغاية النهائية
لجميع الأنظمة ، وهى الحرية القائمة بالفعل حالياً فى العالم . وستكف سلطته عن
كونها سلطة هوى أو حتى سلطة بطريارية ، وإنما سلطة تنظيمية ، وعسى أن تغدو
سلطته دستورية ، مثل سلطة رئيس الولايات المتحدة . إن ثمة عالماً اجتماعياً فيدرالياً
يتخذ رئيساً له . وعلى مثل هذه العظمة يتلقى جزاءً ملائماً ، وهو جزاء لا يقرره
مع ذلك هو نفسه لنفسه . وقد يبدو أن الملكية الجماعية القادمة
تدعوه ، وأنه الآن يتأهب لآراء رسالته التنظيمية فى المستقبل^(١) .

(١) ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ — ٣٣٤ من :

Denton J. Sinder; Social Institutions (St. Louis, 1901).

ففي نظر « سفيدر » ، بعبارة أخرى ؛ كانت دولة الاشتراكية أو كما يطلق عليها « ديمقراطية الحاكم الفرد » تُتصور كشكل نهائي لنظام حرية الإرادة . وقد قام هو و « بروكمير » بدور فعال في السياسة المحلية وكان (بروكمير) نائباً لحاكم ميسوري (١٨٧٦ — ١٨٨٠) .

وقد اتجه « هاريس » من جهة أخرى نحو التربية القومية ، وقام بمساهمته الرئيسية في هذا المضمار . فقد حاول بوصفه وكيلًا للتربية والتعليم في الولايات المتحدة ، أن يضع فلسفة « سانت لويس » موضع التنفيذ ، وذلك بنشرها كنظرية في التربية ، وبتقديم نظام التعليم القومي الشعبي على أنه ذروة تحقيق الحرية . « إن التربية هي عملية اختيار النظام الإجتماعي ووضعه بدلاً من الشهوة الحيوانية . إنها التخلي عن حرية اللحظة من أجل حرية الأبدية » .^(١)

وحين علم « برنسون ألسكت » بكل هذا ، أثناء زيارته « لسانت لويس » أصابه الدهول . فقد كان ذلك صرخة آتية من بعيد من نزعته الفكر المتعالى في نيو إنجلاند التي ترعرع في كنفها ، وكانت هذه أيضاً دعوة له ، وذلك لأنه أدرك في التو أن اهتمامه الخاص في الترابط الروحي يمكن أن يتناغم مع هذه الصورة الهيجيلية للديمقراطية . وقد كان خلف مدرسة صداقة الصيف للفلسفة (١٨٧٧ — ١٨٨٧) التي أسسها (ألسكت ، وهاريس) هذا الأمل في الجمع بين نزعته الفكر المتعالى في « نيو إنجلاند » ، والمثالية الديمقراطية الغربية في صعيد واحد . ولكن الشرق والغرب قد التقيا فقط في « السككورد » ذلك أنه في ذلك العهد لم تبق لأية حركة حيوية كافية لدفع عجلة تقليد فلسفي رئيسي .

(١) وردت في :

Payson Smith : «In Appreciation of William T. Harris»,
The Educational Record, XVII (1936), 134.

وثمة حافظ منعش للمثالية الديمقراطية الهيجلية أتى إليها من ناحية هي بالأحرى لا تماثلها. لقد كان « دكتور إيشا ملفرد » الموقر رئيساً أسقفياً للأبرشية، وكان في سنى حياته الأخيرة (١٨٨٠ — ١٨٨٥) محاضراً في حلقة كبردج اللاهوتية ، وكان باحثاً أكثر منه واعظاً. وقد أنفق سنوات عديدة من الدراسة في ألمانيا ثم صديقاً شخصياً « لفردريك دنيسون موزيس » وهو أنجليكاني هيجلي ومصلح. وعند عودته للولايات المتحدة نشر (١٨٧٠) كتابه « الأمة » وهو كتاب نظف بمكانة عظيمة بين قراء الفلسفة واللاهوت على حد سواء ، وقد أتبعه سنة ١٨٨١ بكتابه « جمهورية الله » وفيه غدت المضامين الدينية لنزعته القومية أشد وضوحاً ويعد كتاب « ملفرد » « الأمة » من عدة طرق نصاً بروتستانتياً مزاملاً لكتاب « برونسون » الجمهورية الأمريكية الذي كثيراً ما يستشهد به في كتاب (ملفرد). ولسكن تأثيره وغايته مختلفان. فبدلاً من أن يحيط الدستور الأمريكي بهالة ، عمل على نقل بؤرة الانتباه من السياسة في الديمقراطية، إلى التعبير الديني عن المثل العليا للديمقراطية، وبذلك زود المبدأ الاجتماعي بدافع إضافي . إن الاشتراكية المسيحية في الولايات المتحدة ، على خلاف الاشتراكية المسيحية في إنجلترا ، انتشرت أولاً بين الجماعات اليوطوبية وقد أدخل (ملفرد) إلى أمريكا التصور القومي « لمملكة الله » التي بشر بها « كوليرد » و « توماس أرنولد » بفاعلية عظيمة في إنجلترا.

وفي المقدمة نوّه المؤلف بفضل (السيد موزيس) الموقر من لندن، وهيجل وشتال ، وتندلنبرج ، وبلنتشلي . والطبيعة الهيجلية لكتابه واضحة حتى بدون هذه الإشارة الصريحة لمصادره . فهو يبدأ بالآتي :

« هنالك حركة نحو تحقيقها بالفعل في القوانين والنظم القومية ، وهي الوجود الضروري للأمة ذاتها ومن ثم تغدو الأمة موضوعاً للمعرفة السياسية » .

« وهذا التصور للدولة من حيث هو مشتمل على الوحدة والاستمرار ، الذى هو شرط العلم السياسى ، هو الذى يقف ضد السياسة التجريبية والسياسة البرجماتية... هو منطق مفترض فى السياسة — إذا كانت السياسة موضوعاً للمعرفة — ولكنه منطق يشكل فى التصور الضرورى ، ويتجلى فى تحقق الأمة بالفعل ، وليس صوراً عقيمة للمنطق كما كان الأمر فى تصورات المدارس . فى هذا التصور ، يحتفظ فقط بما يعمل عملاً سليماً ، ولكن العلم السياسى هو فهم القانون الذى يعمل بمقتضاه والشروط التى يتم فى كنفها .

« إن الأمة هى كائن عضوى أخلاقى » (١)

ويمثل « ول فرد » الإرادة العضوية للشعب ، وهى صاحبة السيادة ، على أنها تحقق فعلى لأشخاص أعضائه . فكل فرد له « حقوق الطبيعة البشرية مادام الإنسان قد صنع على صورة الله . وتحقيق هذه الحقوق الطبيعية يتم من خلال الحقوق الوضعية أو المدنية . وهذا يعنى أن الحق يلزم أن يكون له نظام يتحقق فيه »

إن الدستور صاحب السيادة أو « الدستور الحقيقى للأمة » يشكل ذاته بتقنين دستور مشروع ، وتشكيل حقوق دستورية . فالنظام الشرعى ليس غاية فى ذاته وإنما « قيمته مستمدة فحسب من الحياة التى يحافظ عليها » . ومن ثم فمثل الشعب ليس مسئولاً أمام دائرة إنتخابية معينة أو مصلحة خاصة ، ولكنه « مسئول فحسب أمام الأمة وأمام الله » عن التطوير الشخصى لكل عضو فى الأمة .

ومن ثم فروح الإتحاد هو فى الباطن ، روح عمل أو مصلحة خاصة تسعى

(١) Elisha Mulford : The Nation ; the Foundations of Civil Order & Political Life in the United States (Boston, 1381) pp. V—VI.

للتحكم . والروح القوي هو نقيض لروح أعضاء السكومنولث وهو يسعى لاستقلالها .
فالحرية تقتضي اعتمادهم على الأمة . وفي الظاهر النزعة القومية نقيض للنزعة القومية
الإستعمارية ، ذلك لأن الإمبراطورية هي شعب كرتس جهده للتوسع أكثر
منه للحرية .

وفي « جمهورية الله » نرى « ملفرد » هذا المبدأ الأخير وطوره إلى نظرية
للكنيسة العالمية . إن الله يدعو الأمم ، فهي جميعاً مقدسة ، هي شعوب مختارة ،
مهمتها واحدة ، ألا وهي فداء الإنسانية . هذا الإدماج للغة المدنية والإنفعال الديني .
مع القومية الديمقراطية دلّ على أنه قوة فعالة في المجتمع الأمريكي لا أقل منه في
أوروبا . فالواضح أن هذا الإدماج زود الإصلاح العلماني بدافع ديني ، وبذلك
سلب الكنائس احتكارها المزعوم « للروحية » . والواقع أنه جند الكنائس
للقضية الإجتماعية . ولكن كان لهذا الإدماج مغزى أبعد ، ذلك أنه زود النظام
الذي بدا مفرطاً في الأكاديمية بمعنى إجتماعي عام . وفي نظر كثير من المثاليين
الأكاديميين ، جاءت هذه الصور للفلسفة الهيجيلية بمثابة إيمان ، وأعطتهم ميداناً
للتفاني الديني فشلت الكنائس في إعطائه لهم . لقد جاء جيل من رجال الدولة
الفلاسفة في السياسة الأكاديمية والقومية معاً .

وخرجت أيضاً من هذه المثالية فلسفة للتربية وللأخلاق الإجتماعية كان لها
مفعول ثوري على الثقافة الأمريكية وزودت الديمقراطية بمذهب شامل للفكر
والعمل . إن تصور الحرية القومية كهدف إيجابي لا بد من الوصول إليه من
خلال « التحقق الفعلي لقدرات جميع المواطنين ، هذا التصور زود نظام المدارس
العامة بمغزى واسع ور بطور بطاً مباشراً بالتجربة الإجتماعية خارج المدرسة . وقد
قال أحد هؤلاء المعلمين عن المثالية :

« لسنا في حاجة أن نهتف لهيجل « يالورد • • يالورد » ، ومع ذلك

(١٢م — الفلسفة الأمريكية)

فلا يسعنا إلا أن نقر بأسباب تذبذبه . إن مذهب السلطة الإستبدادية المطلقة ، الذى شكل منه الكثيرون روحاً خبيثاً ، ليس له بالإنسان الذى يجعل نفسه على صورة الله إلا شأن ضئيل . وهو بالأحرى يرتبط بالمساهمة فى الشروط اللازمة لتقديم فلسفى ولاهوتى ، بدون تغطى نظرية مفككة أو مستحيلة . فالتجربة يجب أن تكون قاضية . هذا ، فى كلمة واحدة هو اكتشاف « هيجل » الحدث الهام فى عصره » (١) .

هذا الإيمان بأن « التجربة يجب أن تكون قاضية لذاتها » غدت القضية الجذرية للفلسفة الأمريكية والديمقراطية الأمريكية معاً . وثمة تصريحات أدلى بها اثنان من قادة هذا الإيمان تعيننا على أن نستنتج كيف حقق هذا الإيمان نصجاً مذهبياً وفنياً تكنيكياً .

« إن الذهن هو كل عضوى تكون من فرديات متعاونة ، بنفس الطريقة تقريباً التى تتألف بها موسيقى أوركسترا من أصوات مختلفة ولكنها مرتبطة . ولا يمكن لأحد أن يرى من الضرورى أو المعقول تقسيم الموسيقى إلى نوعين ، موسيقى تنشأ عن الكل وموسيقى للآلات الخاصة ، وكذلك ليس هنالك نوعان من الذهن ، الذهن الإجتماعى والذهن الفردى .

« إن وحدة الذهن الإجتماعى تتألف لا بالاتفاق ولكن بالتنظيم ، فى النفوذ المتبادل فى أوعية الأجزاء ، وبفضل هذا التنظيم كل ما يتخذ مكاناً فيه مرتبط بسائر الأجزاء ، ونتائج ذلك عن الكل . وقد تختلف عما إذا كان هذا التنظيم ، نفعاً متصلاً كما هو الشأن فى الأوركسترا ، ولكن لا يمكننا أن ننكر ، أن صوته ، ساراً أو غير ذلك ، هو تعبير عن تعاون حى .

« إن الوعى الإجتماعى أو الدراية بالمجتمع ، غير منفك عن الوعى بالذات ،

(١) ص ١٨٧ من :

M. Wenley · Contemporary Theology and Theism (N. Y. 1897) p. 187.

« وذلك لأننا لا نكاد نفكر في أنفسنا اللهم إلا بالإحالة على فريق إجتماعى من نوع ما ،
أولا نكاد نفكر في جماعة اللهم إلا بالإحالة على أنفسنا . فالأمران يمضيان معاً ،
وأن ما نكون على بيّنة منه بالفعل هو مركب يتعاون بين الشخصى والإجتماعى
بيئاً كد جانبه الخالص حيناً وجانبه العام حيناً آخر .

إن الأنا والمجتمع يولدان توأمين ، فنحن نعرف أحدهما مباشرة مثلما نعرف
الآخر ، وفكرة أنا منفصلة مستقلة ليست إلا وهماً .

« أن نظامنا الديمقراطى يستهدف أن يكون تنظيمياً أوسع للوحدة الأخلاقية
وبقدر ما يكون كذلك في شعور الفرد ، فإنه يحتضن هذا الموقف الصريح الواضح
من رفاقه . إننا كومنولث بالفكرة وفي نطاق واسع بالفعل — وكل منا عضو في
هذا الكومنولث بإرادته وذكائه . مثلما نجن أعضاء فيه بالضرورة ، وبمقتضى هذا
يكون الإحساس الإنسانى بالولاء نحو الكومنولث بين أولئك الذين هم أعضاؤه
الواحد منهم والآخر إحساس قوى بالطبع

« إن ذات الحقيقة المتمثلة في أن زمننا قد اطرح جانباً جميع ضروب البناء
الإجتماعى هى حقيقة ملائمة لاستمرار الإنتاج ، مادامت تعنى أننا عدنا إلى
الطبيعة البشرية ، إلى ماهو ثابت وجوهري ، والسجل المناسب له هو العامل
الأساسى الذى يزود أى إنتاج للذهن بالحياة » (١) .

« ما دام المجتمع الديمقراطى ينبذ مبدأ السلطة الخارجية ؛ فيلزم أن يجد
هوضاً عنها في الاستعداد الإرادى والمصلحة الطوعية ، وهذان يمكن خلقهما
بالتربية فقط . ولكن هنالك تفسيراً أعمق . إن الديمقراطية هى أكثر من شكل
للحكومة ، هى أولاً ضرب من المعيشة المترابطة ، ومن التجربة المجتمعة المشتركة

(١) ص ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١١٢ ، ١٧٦ من :

Charles Hoston Cooley : Social Organization; a study of
the Larger Mind (N. Y. 1912).

والانتشار في المكان لعدد من الأفراد الذين يشتركون في مصلحة واحدة، بحيث يلزم لكل منهم أن يربط تصرفه بتصرف الآخرين ، وأن ينظر في تصرف الآخرين لكي يحدد طبيعة تصرفه واتجاهه . فيحاول إسقاط تلك الحواجز الخاصة بالطبقة والجنس وأرض الوطن، وهي التي تحول بين الناس وبين إدراك الأهمية الكاملة لنشاطهم . ونقط الاحتكاك التي يتزايد عددها وتنوعها تنم عن تعدد أكبر في المثيرات التي يلزم للفرد أن يستجيب لها ، وهي بالتالي تجزيه على التنوع في تصرفه . فهي تضمن التحرر لقواه التي تظل مكبوحة طالما كانت البواعث على الفعل جزئية .

« إن توسيع مجال الاهتمامات التي يساهم فيها الأشخاص، وتحرير عدد أكبر من القدرات الشخصية التي هي طابع الديمقراطية ، ليست بالطبع ثمرة التشاور والمجهود الشعوري . وعلى العكس فهي نتيجة تطور ضروب الصناعة ، والتجارة والرحلات ، والهجرة ، وشبكة المواصلات ، وهي تتدفق من سيطرة العلم على الطاقة الطبيعية . ولكن بعد أن وجدت فردية أعظم من جانب ، وجماعة لها اهتمامات أوسع من جانب آخر ، فقد أصبح أمر تأييدها مرهوناً بالمجهود المدرس المروى فيه . فمن الواضح أن مجتمعاً قد كتب عليه التوزع بين طبقات منفصلة ، يلزم له أن يرى بصدد هذا أن الفرص العقلية متاحة لكل بشروط متكافئة وميسورة » (١)

(١) من ١٠١ — ١٠٢ من :

John Dewey : Democracy & Education ; An Introduction
to the Philosophy of Education (N. Y. 1916).

٧ — المساواة والنفاد

« إن حكومة ديمقراطية فاسدة لا بد أن تفسد الشعب في النهاية ، وحين يتقذرو الشعب فاسداً فليس هنالك بعث . فتذهب الحياة ، ولا يبقى إلا الجيفة ، وإنما تركت لكي توارى بها محاريث القدر التراب بعيداً عن الأنظار . »

«والآن إن هذا التحول للحكومة الشعبية إلى حكومة إستبدادية من أسفل فوق وأحطه ، وهو الذي لا مفر من أن ينبجم عن انعدام المساواة في توزيع الثروة ، هذا التحول ليس بالأمر الذي يحدث في المستقبل البعيد . لقد بدأ من قبل في الولايات المتحدة ، وهو يمضي بسرعة تحت عيوننا . أما أن هيئاتنا التشريعية تتفقد كفايتها بانتظام ، حتى إن الأشخاص الذين على أسمي خلق وأعلى همة قد قد اضطروا أن يتجنبوا السياسة ، وحيل سمسار الأوراق المالية لها شأن أعظم من سمعة رجل الدولة ، وأما أن التصويت يتم بهوراً كبير، وقوة المال تتزايد ، أما وأنه من الأشق تنبيه الشعب إلى ضرورة الإصلاحات ، ومن الأصعب تنفيذ هذه الإصلاحات ، أما وأن الاختلافات السياسية لم تعد الاختلافات على المبدأ ، والأفكار المجردة تفقد قوتها ، أما وأن الأحزاب أخذت تخضع لأوليغاركية الحكومات ودكتاتوريتها ، أما والأمر كذلك فتلكم شواهد على الانحلال السياسي (١) »

لقد غدا الديمقراطيون الفاحصون على بيئة متزايدة بأنه ليس النظام الحزبي وحده الذي لم يكن يعمل عملاً سليماً وإنما النظام الاقتصادي بأسره أيضاً . فلقد كان من المستحيل ، وبخاصة بعد السكساد الشديد في السبعينيات ، الاحتفاظ

(١) ص ٥٣٢ — ٥٣٣ من :

Henry George : Progress and Poverty (Modern Library edition; N. Y. 1929).

بالإيمان في التقدم كما كان يبشر به . كما أثبتت « هنري ديمايست لويدي » . . .
كنتيجة لذلك أن الثروة لا تؤدي إلى الكومنولث وأن حكومة السراة قد وضعت
قبضتها على الحكم . ونتج عن ذلك الشعار : « الثروة ضد الكومنولث » وإذا
كان للديمقراطية بقاء فلا بد من العودة إلى المساواة .

لقد كانت المشكلة واقعية وعملية بعمق ، وبالمثل كانت حلولها النظرية مستوحاة
من التجربة العملية مستهدفة أن تكون نافعة . وفي نظر علماء السياسة المسلمين ،
كانت النظريات المنبثقة من الواقع الوطني هي نظريات « هنري جورج » عن
« التقدم والفقير » (١٨٧٩) و « إدوارد بللامي » عن المساواة (١٨٩٧) والمجلدات
التي تؤلف الإيمان الشعبي ، كانت مليئة بالأخطاء الفنية ، والمزاعم الفضفاضة ،
ومع ذلك فلا يمكن استبعاد هذه المؤلفات على أنها مؤلفات غير فلسفية وذلك لأنها
تشخص المجتمع الأمريكي بطريقة أشد أثراً من المؤلفات المعاصرة لها الأقرب إلى
العلم . فإن كتابها نجحوا في أن يصدر نقدهم عن وجهة نظر إيمانهم الديمقراطي
الخاص ، بحيث أن حججهم كانت تستصرخ المجتمع الذي تنقده ، والذي هم
عينات عامة منه . مثل هؤلاء الفلاسفة الديمقراطيين يمكنهم أن يغيروا تغييراً تاماً
طابع الإقتصاد السياسي ، ويزودوه باتساق العلم الحقيقي ويقينه ، ويجعلوه متعاطفاً
تعاطفاً كاملاً مع تطلعات الجماهير التي ظل عهداً طويلاً نائباً عنها^(١) . ومؤلفات
كهذه هي متأهبة دائماً للعون في زمن الشدة ، ولا زالت محفوظة بين رفوف
الكتب الأمريكية العظيمة لنفض عنها الغبار حين تدعو أزمة كبرى أو كساد
طارىء إلى تمنن ذي بال .

ومن الممكن أن نفسر ما في كتاب « هنري جورج » « التقدم والفقير » من

(١) نفس المصدر ص ٧١ .

قوة بعض التفسير في كونه نشأ مباشرة من آلامه وملاحظاته حين كان عاملاً شاباً في مطبعة ومراسلاً في كاليفورنيا أيام ارتفاع الأسعار ، فقد قضى عليه بالفقر في موطن من أكثر مواطن الطبيعة سخاء وإغداقاً بالثروة . وقد هاجر من « فيلادلفيا » وكان يحاول جاداً بضمير يقظ أن يغدو غنياً حكيماً متبعاً لتعاليم (بنيامين فرانكلين) في الحصافة ، وحسن التدبير ، والفضيلة . وبينما كان يجاهد جهاد الطلبة المذبحيين النموذجيين ، بدأ يرى رؤيا ويحلم أحلاماً وكتب إلى شقيقته في الشرق :

« كم أحن إلى العصر الذهبي ، إلى العصر الألفي (عصر حكم المسيح ألفه سنة على الأرض) حين يكون كل فرد حراً أن يتبع أفضل دوافعه ، وأنبائها ، متحرراً من القيود والضرورات التي تفرضها عليه حالة مجتمعتنا الراهنة ، وحين يكون لأفقر الناس وأقلهم شأنًا فرصة استخدام جميع اللسكات التي وهبها الله إياه ، ولا يكون مجبراً على أن يكذب ويكدح أفضل أيام حياته ليقضى مطالب لا تزيد إلا قليلاً على مطالب الحيوان .

« وليس مما يدعو إلى أي عجب أن يشتهي الناس الذهب ، وهم عازمون على أن يضحوا بأي شيء مهما يكن في سبيله ، فهو الذي يرضى كل شيء — أنبل رغبات لقلوبهم وأقدسها ، وممارسة أنبل قواهم — يبالأسف إننا لا يمكن أن نمنع أبداً أليس كذلك . . . من يدري ؟ إنني لأشعر أحياناً بالألم إزاء ذلك النزاع الوحشي في حياتنا المتحضرة أعلى تحضر ، وأظن أن من الخير لي أن أهر المدين والأعمال بحشودها ومجاهداتها واهتماماتها . أهر كل هذا معاً وأجد مكاناً ما عند سفح القلال يلوح معتماً أزرق على البعد ، وهناك يمكنني أن أجمع من أحب ، وأعيش قائماً بما تمنحني الطبيعة ومواردها الخاصة ، ولكن

وأأسفاه ، المال ! ، المال مطلوب حتى لتحقيق ذلك » .^(١)

وإذ حيره وثبط عزيمته ما هنالك من تناقض في ذلك الفقر الذي يربض بين
فيض الخيرات الطبيعية ، صدم وهلع حين ذهب إلى نيويورك (في بعض
الأعمال) رأى هذين الطرفين التقيضين لانعدام المساواة الاجتماعية : الغنى والفقر ،
جنباً إلى جنب . لقد كانت هذه في جذورها نفس مشكلته ، ولذلك أقسم أن يجد
لها حلاً . لقد كان مقتنعاً بإيمان الطفولة ثم بالتجربة ، إن الله كريم ، وأن محاولات
« مالتس » في أن يرجع الشقاء إلى الحاجة إلى الطعام محاولات كافرة . وكان
يتحدث باستمرار عن « جود الخالق » فضلاً عن ذلك كان يعتقد في العدالة
الإلهية ، في « نسق طبيعي » أو نظام إجتماعي بمقتضى إرادة الله . فلذا إنسان بين
حقوق طبيعية أخرى ، « الحق الطبيعي في الملكية » حق مقدس ، مؤسس على
عناية الله بالناس جميعاً على حد سواء واعتبر « جورج » إن إنكار مثل هذه
الحقوق هو إنكار جاحد لنظام الله .

هذا الإيمان كان مختلفاً غاية الاختلاف عن الإيمان الهيجلي ، في مملكة الله
تنهض في صميم المجتمع . ذلك لأن اشتراكية الدولة وشيوعيتها كانتا مرتبطتين معاً
في ذهن « جورج » بالجماعات اليوطوبية « إن الاشتراكية في أي شيء تقترب
من هذه الصورة ، لا يستطيع المجتمع الحديث أن يحاولها بنجاح . إن القوة
الوحيدة القادرة عليها — إيمان قوى حازم — مطلوبة ولكنها تضؤل يوماً
بعد يوم »^(٢) .

(١) س ٣٠ — ٣١ من :

George Raymond Geiger : The Philosophy of Henry
George (Grand Forks, N. D. 1931).

من خطاب لأخت جورج بتاريخ ١٦ من سبتمبر سنة ١٨٦١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٠ .

ويجربى مع اعتقاد « جورج » فى الملكية الخاصة ، اعتقاده فى أن ليس هنالك صراع فطرى « جيلى » بين رأس المال والعمل .

إن العمل ورأس المال ليسا إلا شكلين مختلفين لنفس الشيء للسكدين الإنسانى .
فإن رأس المال وليد العمل هو فى الحقيقة العمل منطبقاً على المادة ، ومن هنا ، المبدأ الذى يعمل فى كنف ملاسبات تبيح التنافس الحر ، على أن يصل بالأجور إلى مستوى مشترك ويصل إلى مساواة جوهرية ويعمل على إقامة هذا التوازن بين الأجور والفائدة ، والاحتفاظ به . . . إن الفائدة والأجور يلزم أن يرتفعاً معاً وينخفضاً معاً » (١) .

لقد تعلم معظم هذا من كتاب « جون ستيوارت ميل » « الاقتصاد السياسى » ، وكان يعتبر « المبدأ » كجزء من نظام عادل طبيعى . وبالمثل أخذ كأمس مسلم به أن تقسيم العمل غير مفيد ، ودعا « عملية تكامل لتخصيص الوظائف والقوى » وهى التى تمضى بالناس معاً إلى تنظيم اجتماعى .

وعلى أساس هذه المبادئ صاغ ما أطلق عليه « قانون التقدم » وقد قصد به مرشداً لنظام من الإنتاج يمكن الناس من إنفاق الحد الأقصى من الطاقات البشرية فى القيام بالتحسينات والحد الأدنى فى « مجرد المحافظة على البقاء » .

« إن الناس ينزعون نحو التقدم حين يشتد اقترابهم بعضهم من البعض الآخر ، ويتعاون كل منهم مع الآخر ، فتزيد القوة العقلية التى يمكن أن تتركس للتحسين وللمساكن ما يكاد الصراع يثور ، أو الترابط ينمى انعدام المساواة فى الظروف والقوة ، حتى يضعف هذا الميل للتقدم ويعوّق ويطوّح به فى النهاية » (٢) .

(١) نفس المصدر ص ١٩٨ — ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٠٨ .

هذه الصيغة ليست قانوناً للتاريخ بقدر ما هي وصف مرشد للسعادة . إنها قانون أخلاقي ، فلقد كان « جورج » يسخر من فلسفة التاريخ سخرية « شوبنهاور » (١) .

إذا كان التقدم يعمل على إجراء تحسين في طبيعة الإنسان و بالتالى يقضى إلى تقدم أبعد مدى ، ولئن كان من الممكن أن يحدث انقطاع طارئ ، فإن القاعدة العامة هي أن التقدم يمكن أن يكون مستمراً وأن الارتقاء قد يقود إلى ارتقاء ، والمدنية تتطور إلى مدنية أعلى . وليست القاعدة العامة فقط ، بل القاعدة العمالية أيضاً هي على عكس هذا . فإن الأرض مقبرة الإمبراطوريات الميتة مثلما هي مقبرة الموتى من الناس . فبدلاً من أن يجعل التقدم الناس صالحين لتقدم أعظم فإن كل حضارة كانت في زمانها تبلغ من النشاط والحيوية والرقى ما تبلغه حضارتنا الآن توقفت من نفسها عند حد . » (٢) .

وعلى ذلك لم تكن مشكلة التقدم ، مشكلة تاريخية ، ولكن مشكلة أخلاقية واقتصادية . ففي كيف أية ظروف انتهك (قانون التقدم) ؟

إن إجابة « جورج » غاية في البساطة . فالتجمع يولد الإزدحام والإزدحام يرفع أجر الأرض ، وانعدام المساواة في الأجر يولد « دخلاً غير مكتسب » لأولئك الذين يمتلكون الأرض ذات القيمة . فإذا أخذت فوائد صاحب الأرض منه ، صيئت المساواة ، وتحقق التقدم من جديد .

ومن سوء حظ « هنرى جورج » أن آلاف الفلاحين الأمريكين الذين اقتنعوا بأنه قد اكتشف سبب الفقر ، لم يكن لديهم حماس للعلاج الذى قدمه ، وآلاف عمال الحضر الذين كانوا متحمسين لهذا العلاج الذى قدمه ، لا يمكن أن

(١) ارجع إلى المصدر السابق ص ٣٣٠ — ٣٣١ لمناقشة إيثار « جيجر » لشوبنهاور

على كل من هيجل وسبنسر .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨٥ .

يقنعوه بمحاسن الاشتراكية . ومع ذلك فقد حقق « جورج » هدفه فلسفياً . أيقظ مواطنيه إلى الفوائد « غير التقدمية » التي وضعت فيها ثروة الأمة ، وبخاصة ثروتها في الأرض ، وإلى الموارد الطبيعية المتاحة « بجود الله » لو أن الناس . « اتحدوا في ظل المساواة » .

إن ما فعله « هنري جورج » لكي يوقظ في الأمريكيين روح الأمل في القضاء على الفقر من خلال الرقابة الشعبية على الموارد الطبيعية فعله (إدوارد بللامى) . لكي يوقظ فيهم إحساساً بالتقدم الذي يمكن أن يتحقق بالفعل من خلال استخدام قائم على قدر أكبر من المساواة والنظام للموارد الصناعية ، وللاستثمار الصناعي . فروايتة « النظر إلى خلف » (١٨٨٨) — خلقت حركة إجتماعية قومية أسرت خيال طوائف عديدة من الطبقات الوسطى في جميع أرجاء البلاد ، وخلبت اهتمامهم ، وقد أسست « أندية بللامى » في معظم المدن الكبرى ، ولا زال بعض منها قائماً إلى اليوم . ومن خلال ألوان النشاط في هذه الأندية نهض امتلاك الشعب للمنافع العامة ، وانضاف حافز جديد إلى النهضة الشعبية العامة في التسعينيات .

والاتجاه الفلسفي لقومية « بللامى » اتجه فذ . ففي شبابه كتب مقالاً بعنوان « دين التضامن ... » طور فيه إلى مخطط فلسفي الفكرة الشعبية الجارية في تلك الفترة وهي أن هنالك في الإنسان قوى للجذب المركزي وللطرد المركزي ، والطبيعة والمجتمع هما ميزان قوى الجذب المركزي والطرد المركزي . وهذا الميزان هو جوهر ضامن ، فالإنسان كموجود طبيعي وموجود إجتماعي معاً هو جزء من كل عضوي ، ومع أن هذا التصور كان تصوراً شائعاً معروفاً للقومية الديمقراطية ، فإن بللامى أخذ به بدرجة أكبر من الجد ، من معظم زملائه الديمقراطيين . ثم جاء إليه إلهام فذ : دَعِ العمل يصطبغ بالصبغة الإجتماعية ، وتمدّد . يتم تضامن الناس ، فليكن العمل واجباً قومياً .

« فالقوميون يمكن أن ينهضوا معاً باستعدادات للاحتفاظ بشرط لصفة المواطن لا يقبل نقضاً ولا إبراماً دون ما اعتبار لتلك الخدمات النوعية النسبية التي يؤديها مختلف المواطنين . ومن ناحية أخرى بدلاً من أن يترك للمواطن أن يؤدي مثل هذه الخدمات ، فإذا لم يفعل تهددته المجاعة ، ينبغي أن ينص قانون متسق على ذلك كواجب مدني مماثل لأداء الضرائب المختلفة والخدمة العسكرية ، وهي الواجبات التي تقع على كاهل المواطن من أجل أن يعم الخير العام الذي يساهم فيه المواطنون جميعاً على قدم المساواة»^(١) .

ومن أجل إنجاز تنظيم العمل كخدمة قومية ، اعتمد « بللامى » وأنديته إلى حد كبير على تأمين المرافق فكان لابد من القضاء قضاء تاماً على التنافس من حيث أنه منبت كل شر . وهذه « الأخوة » تشمل بنى البشر كلهم . ومما له مغزى أن برنامج التأمين لم يتضمن تصوراً قومياً للتضامن . فأخلاقيات الحركة كانت أخلاقيات إنسانية وعالمية . فكل الناس متساوون لأن لكل إنسان « قيمة الفرد وكبرياءه » وهذا الكبرياء الذى يتألف من صفة الطبيعة البشرية واحد في جوهره في جميع الأفراد ؛ وعلى ذلك فالمساواة هي المبدأ الحى للديمقراطية^(٢) .

وقد حاول « بللامى » في كتابه «المساواة» أن يدافع عن هذا التصور عن «أخوة الإنسانية» وأن يخطط لنظام إقتصادي تكون فيه جميع الظروف المادية في خدمة هذا الكبرياء الباطنى والمتكافئ في الفرد . وعلى ذلك فبينما يضحى بالمثل الأعلى عند « اليانكي » في الاستقلال الفردى، يعيد « بللامى » تأييد الإيمان الأمريكى

(١) Introduction to the American Edition; in G. B. Shaw (ed), The Fabian Essays in Socialism (N. Y. 1890), p. xvii.

(٢) انظر ص ٢٦ من :

Edward Bellamy : Equality (N. Y. 1934).

التقليدى فى الصفات الأخلاقية للفرد ، ويجعل برنامج الجماعة ملائماً للطبقة الوسطى .
وهو الضمير البروتستانتي لبيئته .

إن نظرية التضامن التى دعا إليها « بللامى » وقادة الطبقة الوسطى فى زمانه .
أخذت بالتعاون الطبقي كأمر مسلم به . هذا الإيمان لم يكن مجرد ثمرة لتمرسهم
بمشكلات العمل ، وإنما ظل هذا الإيمان جوهر الإيمان « بعامة الناس » وهذا
الإيمان هو أقل الأشياء شيوعاً فى الدلالة على النظريات الديمقراطية ولكن
بالإضافة إلى ذلك فهو مؤسس فى عظم باق من العاطفية والحماس لا يسع أى عرض
للفكر الأمريكى أن يتجاهله . لقد كان حسن الحظ أكثر من الحكم السليم
هو الذى زود الولايات المتحدة باشتراكيتها القومية قبل أن تتلقى ماركسيتهما .
ونجم عن ذلك أن المتعصبين بيننا للتضامن وللخدمة القومية الإيجابية (فى حالة
« بيلامى » ميلشيا صناعية) كانوا فى عمومهم مجموعة متفرقة لا طموح لها من الفقراء .
الذين يحبون الإنسانية . فهم لم يكونوا أصحاب وعى طبقى كما لم يكونوا مناضلين
دوليين . فنفس هذا الإنجيل لو اعتقدت فيه منظمة من المحاربين المغلوبين على
أمرهم لكانت له فى يسر قوة ثورية ^(١) . لقد كانت الاشتراكية القومية الأمريكية
قبل الماركسية ولكنها كانت بعد الثورة . كانت تعليقا على تجربة أجيال سابقة .
فى النضال . لقد كان هنالك إقرار أكثر بالصراع الطبقي فى سياسة ونظريات
« جيمس ماديسون » و « كاهون » و « بريان » و « باودرلى » ، « وكارنجى » .
حين كان هنالك جهد واع لتجنب مزيد من النضال . لقد كان وراء الدعوة
إلى التعاون ذكريات الصراع المرة ، كانت فلسفة البراءة الصناعية ولكن لها نصيب

(١) ما برح فى وسعنا أن نتطلع إلى سنة ٢٠٠٠ التى كان « بللامى » ينظر منها إلى
وراء . ومن هذه النقطة فى منتصف الطريق كان يبدو مؤكداً على أى نحو أن الاشتراكية
الوطنية الأمريكية قد ماتت وانتهت . ويلوح من الراجع ، مع ذلك ، أن الاشتراكيين الوطنيين
الأمريكيين فى سنة ٢٠٠٠ بعد الميلاد ، لن ينظروا إلى وراء حتى يكتشفوا قرابة « بللامى » لهم .

سياسي . هذه الملابس التي اكتنفت الاشتراكية البورجوازية الأمريكية ،
تتطلب منا تفسيرها على أنها منبثقة من صميم اليلاد وليست امتداداً للحركات
الأوربية . وتتطلب منا تقييم صفاتها الطوبائية والدينية بطريقة قد تبدو للأوربيين
ساذجة ساذجة الأطفال . في أمريكا مثل هذا الدين لم يكن مخدراً للناس كما لم
يكن ميثولوجيا سابقة على العلم ، بل كان ميثولوجيا مؤلفة بعناية لتوقظ البيوريتان
من إحساسهم الكاذب بالأمن :

الفصل الرابع الأرثوذكسية

١ — الفلسفة التعليمية

« إن صفة المعرفة السليمة هي أن تتحلل إلى عدد من الأسئلة المأكرة التافهة الوبيلة (إذا صح لي أن أستخدم هذا التعبير) ^(١) .

إن التعرف على المعرفة الحقة حين يراها الإنسان ليس أمراً صعباً ، ولكن أن نفسر ما جعل الفلسفة تفسد ، ولم تستمر في البقاء في حالة يرثى لها أمر صعب ومهمة ثقيلة . ذلك لأنه ليس من السهل تحديد حياة الفكر وليس من السار البحث عن علامات الحياة بين الهياكل . ونحن إذ نقصد « يديكون » سمة تتميز الفلسفة الحية من الفلسفة الميتة ، وذلك بأن نبين ما إذا كانت الفلسفة تمارس وتتابع في « تقدم التعليم » بين جميع الفنون والعلوم ، أو ما إذا كانت تعلم وتهذب كادة خاصة في المعرفة . فثمة حقيقة جليلة ، وهي أنه في تقاليد المذهب البيوريتاني والاستنارة لم تسكن هنالك تعاليم مخصصة تحمل عنوان « الفلسفة » . فاللاهوت والعلم والحكومة وحب الإنسانية كانت جميعها فلسفية . كان هنالك تميز جاز بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية ، مماثل للتمييز الذي نهض به الآن بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية . ولكن الفلسفة لم توحد كحقل خاص للبحث أو ككيان نظرية . وقد كان هنالك إقرار بأن السعي عن الحقيقة في كل مجال ، سواء أكان سعيًا موسوعيًا أو سعيًا متخصصًا ، فهو سعي فلسفي . وبذلك ازدهرت الفلسفة دون أن تعلم ، كانت روحًا ساريًا في الفنون والآداب والعلوم دون أن

(١) الكتاب الأول القسم الخامس من :

Francis Bacon : Advancement of Learning.

تكون متميزة بذاتها كموضوع خاص لاعتقاد أو لنظرية . ويجب علينا الآن أن نلاحظ كيف فقدت الفلسفة ارتباطاتها الحية بالثقافة العامة للشعب الأمريكي ، وكيف غدت مقررات إصطلاحية في مناهج الدراسة الأكاديمية . ويجب أن نلاحظ في عين الوقت كيف انفصل الدين والأخلاق بالتدريج عن روابطهما الفلسفية ، وأصبحا ، كما يمكن للفلاسفة أن يقولوا ، غير مستنيرين .

وينبغي أن نميز الأرثوذكسيات الدينية والأكاديمية من النزعة المحافظة . فالنزعة المحافظة قد تكون فلسفية وقد لا تكون كذلك ، والأرثوذكسية قد تكون محافظة وقد لا تكون . إن الأرثوذكسية كمثال أعلى فلسفي ليس لها صلة مباشرة بالنزعة المحافظة الأخلاقية ، وهي تدل فحسب على أن الفلسفة قد حوّلت اهتمامها من البحث التأملى إلى الثقافة المنهجية . فالفلاسفة — بالمعنى الذى كانت تفهم به هذه الكلمة فى القرن الثامن عشر — كانوا باحثين (سواء طبيعيين أو أخلاقيين) ، ومع ذلك فى القرن التاسع عشر ، نشأ ضرب من المربين عرفوا بأساتذة الفلسفة . كانوا أولاً معلمين ، وكان طموحهم أن يكونوا أرثوذكس وأن يعلموا الحقيقة ، أى أن يثقفوا تلاميذهم النظرية الصحيحة ، وذلك باعتمادهم على أفضل الكتاب ، وباستخدام النصوص المتبعة ترتيباً منهجياً ، وبابتكار تعبيرات اصطلاحية جديدة . وبالمثل فقد رجال اللاهوت معظم اهتمامهم التأملى أو الفلسفى ، واكتفوا بتهديب مذاهبهم من أجل صرح الإيمان ، وإيقاع الارتباك والحيرة فى صفوف رجال اللاهوت المنافسين . وباختصار ، إن تاريخ فلسفتنا الأمريكية يضى بنا الآن إلى حجرات الدراسة والكليات وقاعات المناقشات والندوات . إن مقاله الرئيس « فرنسيس وايلاند » عن كتابه المدرسى المشهور فى علم الأخلاق ، يبسط المثل الأعلى للأرثوذكسية بوجه عام : إنها وقد قصد بها

أن تحقق أغراض الثقة — فهدفها أن تكون بسيطة ، واضحة وتعليمية خالصة (١) .

٢ — الأرثوذكسية بين المنحرفين

لقد بينا الجذور القومية للنزعة التحررية الدينية في « نيو إنجلاند » وازدهارها عند « وليم إيللري تشاننج » ، وعلمنا الآن أن نلاحظ كيف أن هذه النزعة التحررية المستلهمة على نطاق واسع من المثالية الأفلاطونية والفلسفة الجمهورية ، غدت بالتدريج أرثوذكسية وحدوية ، وزادت نأياً عن أصدقائها المتفلسفين ، واشتدت تنافرها مع التيارات الأخلاقية الأمريكية .

لقد وجدت تحررية « تشاننج » إلهامها في كبرياء الطبيعة البشرية وأدارت ظهرها للمبادئ البالية ، لحجة الغاية المرتسمة ، وللدن الطبيعي عامة . لقد كان مذهب المنفعة منذ البداية في « نيو إنجلاند » فوق كل شيء مذهباً كريماً يسعى لخير الجماعة الإنسانية ، منشغلاً بالثقافة الذاتية والتقدم الإجتماعي . وغدت الأرثوذكسية الوحدوية ، من جانب آخر ، بمعانيها باللاهوت العقلي ، ونفورها من الوحي ، ومن المعجزات بدرجة أقل وحساسها الفاتر للنقد على مستوى أعلى واستخدامها المتأنق للعقل على حساب التحررية ، غدت الأرثوذكسية الوحدوية نزعة طائفية إلى الحد الذي لا يمكن معه أن تعنى بالإهتمامات الفلسفية ، وبالتفاني العملي لأولئك المنحرفين الذين كان حب الحرية عندهم إرثاً سياسياً وعاطفة متعالية . وحين فقد المذهب الوحدوي أعلام الفكر المتعالي ، فقد معظم ماله من نشاط فكري وتحررية أخلاقية . وقد استمرت الأرثوذكسية الوحدوية في الوجود أجيالاً عديدة كأرض

(١) ص ٤ من :

Francis Wayland : The Elements of Moral Science
(Boston, 1849).

(م ١٣ — الفلسفة الأمريكية)

خصبة للعقول النامية ، ولكن هذه العقول عادة بحثت عن الضوء فيما هو أعلى ، ونظرت بازدياد إلى أسفل حيث جذورها .

وثمة تدهور مماثل أصاب أحرار المفكرين الذين تضاءلوا ، فبدلاً من أن يكونوا بين كبار رسل العصيان الأمريكي والثورة الجيفروسونية ، أصبحوا فرقة صغيرة من « العقليتين » المناضلين . وحين خفت الجاس للثورة الفرنسية ، ولم تعد « اليقوبية » ثماراً هاماً ، اتبع أحرار المفكرين مثل « بين » في تركيز الهجوم على تعصب رجال الكنيسة وعلى الإمتيازات الكنسية . وإلى عدة عقود (حتى سنة ١٨٣٠) استتبع ذلك معركة مستمرة تركزت حول محاولات أنصار المشيخية لكسب السلطان السياسى وهجمات المتحمسين الأرثوذكس (مثل جيديدياه مورز) على الزندقة عموماً . وخلال تلك الأعوام لم يتلاق الفكر الحر أى إلهام ، فلسفى جديد . كان « آبنر كنيالاند » عالمياً سابقاً ، و « صمويل أندرهيل » من جماعة الكويكرز سابقاً ، وقد تزايد عند الإثنين الشك في بيئات المسيحية ، ومالت دراسات « أندرهيل » الطيبة به إلى المذهب المادى . وحاولت « فرانسيس رايث » أثناء جولات محاضراتها في أمريكا تقديم أفكار « بنتام » ، ودعا « برانسون » إلى التوفيق بين المذهب العالمى الفرنسى والمذهب العالمى الإنجليزى . ورغم جهود هؤلاء القادة القادرين لم يتم شيء ذو بال ، ولا شيء يقارن بنهضة التحررية البريطانية . وحتى سنة ١٨٤٠ حين هاجر المفكرون الأحرار الألمان ومعهم منابع ودوافع جديدة ، بأعداد كبيرة حيث لم تكن الحركة العلمانية تستعين أبداً بالإلحاد كحليف . وإلى أن وصلت مؤلفات « هكسلى » و « سبنسر » لم يكن هناك أى مثير له شأنه للمجموعات الصغيرة من الراديكاليين الذين كانوا لا يزالون يتبعون المذهب العقلى للإستنارة .

ومما يعد نموذجاً للمذهب العقلى لليوم الآخر ، فلسفة « جوزيف بوشانان »

« (١٧٨٥ — ١٨٢٩) من « كنتكي » ، وهو تلميذ « لبنيامين روش » ، من أنصار « جيفرسون » المتحمسين، وكان صحفياً ومربياً ، حارب حرباً عنيفة وإن جاءت بالخسران — ضد القوى الناشئة للديمقراطية الجاكسونية ؛ والدين الإنجيلي .
 « كتابه : فلسفة الطبيعة البشرية (١٨١٢) ، هو حجة متينة البناء لعلم النفس العقلي (إن لم يكن لعلم النفس المادي) مؤسسة إلى حد كبير على علم النفس الطبي الشائع في اسكتلنده ، وهو يحتوي على أفكار « هيوم » و « هارتلي » و « توماس براون » و « أرازموس داروين » . وقد نظر إلى الذهن على أنه جزء لا يتجزأ من الكيان العضوي المادي للإنسان ، وكنتيجة « لقابلية الإنسان للتأثر الحسي » (كما دعاها روش) . وقد ظن « بوشنان » أنه من خلال التربية . . . واكتساب العادات ، تنبسط وحدة التأثير عند الإنسان انبساطاً مكتسباً ، وترتبط « المشاعر » بالأفعال . وقد أفضى به اهتمامه بضبط المشاعر بواسطة التربية إلى أن يكرس أخريات من حياته للإصلاح التربوي . وقد توسع في مناهج « بستالوزي » ، وكان يأمل بمذهبه أن تنتج العبقرية إنتاجاً يكاد يكون طوع الإرادة .

« في الطبيعة البشرية ، الإحساس هو المنبع الوحيد للفعل . القوة الوحيدة التي تدفع الإنسان كله إلى الحركة ، وتحدد لدرجة كبيرة مقياس قدراته . وليس ثمة ما هو أشد جوهرية للعبقرية ذاتها من قوة الشعور العقلي واستمراره . ونجاح المربي في صقل العقل ذاته يلزم أن يعتمد اعتماداً كبيراً على النفوذ التشكيلي والضبط العقلي الذين هو قادر على أن يمارسهما على مشاعر تلاميذه . فهو إذ يشعل في نفوسهم حماساً متصلاً ، يمكنه أن يولد الطاقة والمواهب والعبقرية » .

وبالمثل ، أجمل « بوشنان » في أخريات أيامه « فن الشعبية » (١٨٢٠)^(١) ، وكان يأمل به أن يخلق قادة سياسيين .

إن سيرة « بوشنان » وأعماله لم تكن نموذجاً لمصير الراديكالية الدينية والعلمية في أوائل القرن التاسع عشر ، فقد بدأ بالشئون العامة والبحث الطبي ، وانتهى بمذهب تربوي فشل في الناحية العملية ، ولكنه أفضى بالتبع إلى صياغة علم خالص للبيولوجي .

٣ - نشأة الفلسفة العقلية

وحتى حوالي سنة ١٨١٠ ، كان من المعتاد تقسيم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية وإلى فلسفة أخلاقية ، وكانت برامج الدراسة في معاهدنا تتبع هذا التقسيم . وكانت الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي ، مثل البلاغة والنقد ، تدرس عادة كموضوعات مستقلة ونادراً ما كانت تندرج تحت اسم الفلسفة . وفي دروس الفلسفة الطبيعية كان الطلاب يدرسون العلوم الطبيعية (كما كانت توجد إذ ذاك) .

ومع ذلك فحوالي سنة ١٨٢٠ حدثت ثورة لها مغزاها في ذات الفكرة التي تؤلف الفلسفة ، كما حدثت في تعليمها ، فقد غزت الفلسفة الإسكتلندية البلاد . وسرعان ما حشدت نصوص القرن الثامن عشر الأقدم . كتاب « توماس ريد » : القوى العقلية والفاعلة - (كما كان يسمى كتابه تسمية مختصرة) وكتاب « دوجالد ستيفوارت » : عناصر فلسفة العقل البشري - (وكان يشار إليه في كثير من الأحيان باسم الفلسفة العقلية) ، والقوى الفعالة والأخلاقية ، هو نموذج للتقسيم الجديد للفلسفة إلى عقلية وأخلاقية .

وقد اندمجت دراسة « لوك » و « باركلي » و « هيوم » في برنامج يطلق عليه الفلسفة العقلية أو الفكرية أو علم العقل البشري . وإلى جانبه برنامج دراسي آخر في الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق . وقد توزعت الفلسفة الطبيعية على عدد من العلوم الفيزيائية ، وقد نبذ اللاهوت الطبيعي عادة نبذاً تاماً واستعيض عنه بالشواهد المسيحية . وغدت العلوم السياسية والاقتصادية إما مستقلة تماماً عن البرنامج الدراسي ،

بني الفلسفة الأخلاقية الذي كان مكرساً للملكات الذهن الأخلاقية والفاعلة ،
أو كانت ملحقة بالأخلاق السيكولوجية في صورة أخلاق عملية أو نظرية الواجبات .
وكان في ثورة الإهتمام علم نفس الملكات الجديد أو نظرية قوى الذهن بحيث أنه
ليس من المبالغة الكبيرة القول بأن الفلسفة غدت لأغراض أكاديمية الفلسفة
العقلية مقسمة بالتالي إلى فكرية وأخلاقية .

ومع أن النصوص الإسكتلندية زوّدت الأرثوذكسية الأمريكية الأكاديمية
ببماذج وكانت مهمة لها ، فقد ظهر فيض من النصوص الأمريكية كلها على نفس النمط .
وَمَا يدعو للفضول أن هذا النمو الأكاديمي قد سبق بكتاب «صمويل جونسون» :
عناصر الفلسفة (١٧٥٢) الذي كان مشتملاً على «الطبيعيات» و «الأخلاق» .
ولكن لم يكن النجاح من نصيب ما كتب ، ولا في صف محاولته لإذاعة
«فلسفة باركلي» .

وبين عامي ١٨٣٧ — ١٨٥٧ ، ظهرت كتب مدرسية أمريكية في الفلسفة العقلية
بواقع كتاب كل عام في المتوسط . وقد بلغ هذا الإنتاج ذروته في كتاب «نواه
بورتر» : العقل البشري (١٨٦٨) وكتاب «جيمس ماك كوش» : علم النفس
(١٨٦٨) . ومن أئمة الكتاب في هذا الحقل : «آسا ماهان» ، «فردريك
راوخ» ، «فرنسيس باون» ، «لورنز ب. هيكوك» ، «جوزيف هافن» ، «هنري
ن. داي» ، «نواه بورتر» ، «جيمس ماك كوش» . ويكاد يكون «ماك كوش»
«بوحده الذي يناصر عن كتب المدرسة الإسكتلندية . وقد كان «باون» لسنوات
«بطلاً للفلسفة الإنجليزية في «هارفارد» ، ولكنه أصبح شيئاً فشيئاً مستغرقاً في
«نقد التجديدات المتعالية» ، مشغلاً بالدراسات التاريخية ، ومساهماً في المهمة الأعم

وهي « الشواهد المسيحية » . لقد سلكت المؤثرات الألمانية والفرنسية ولا نقول شيئاً عن التجريبية الإنجليزية ، طرفاً لها في داخل الأرثوذكسية ، وكان لها انطباعاتها على نظرية الملكات العقلية . وقد شجعت كتابات « سير ولیم هاملتون » التي اكتسبت مكانة عالية ، على نقد الكتابات الدولى « لريد » و « ستيوارت » . ولذلك فمن الخطأ الجسيم اعتبار فترة الفلسفة الأكاديمية كلها حتى « جيمس » خاضعة لسلطان المدرسة الإسكتلندية والأرثوذكسية . والحق أن رجال الدين مع بعض الاستثناءات القليلة - كانوا هم أساتذة الفلسفة وعمداء الكليات . ولكن بين صفوف من رجال الدين نمت في سرعة دراسة مصقولة خالصة للفلسفة من حيث هي ، وترحيب بالأفكار غير الأرثوذكسية ، وبخاصة أفكار المثالية الألمانية المعارضة للأرثوذكسية ، وكتابة مؤلفات غامضة غير مألوفة ، لا نكاد ندعوها نصوصاً . ومنصف هذا التطور للمثالية الأكاديمية الذي خرج من صميم الأرثوذكسية في فصل قادم . والنصوص الهامة في علم النفس وفي الفلسفة الأخلاقية التي كتبها « لورنز . ب . هيكوك » و « جون باسكوم » و « هنرى . ن . داي » و « جوليوس . ه . سيللي » و « ج . م . بالدوين » و « جون ديوى » تمثل من جانب ثمره هذا العمل الطويل في تنظيم الدراسات الأكاديمية ، ومن جانب آخر استهلال الحركة النقدية التي وطدت أقدامها خلال الثمانينيات والتسعينيات في العدد الوفير من الكليات والجامعات .

٤ - استغلال الملاحظات الأمريكية

ويمكننا أن نروى قصة مماثلة عن الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية في القرن التاسع عشر ، كما أصبحت خاضعة لعلم نفس الملكات . ومن أولى النصوص الأمريكية تأثيراً في هذا الحقل هي التي كتبها « فرنسيس وايلاند » مدير جامعة

« براون » ، ومع أن « وايلاند » كان واعظاً ممدانياً ، فقد أصاب قدرأ من التعليم الطبي وتعلمذ « لموسى ستيوارت » في حلقة بحث « أندوفر » ، والتحق « باليونيون كوليج » ، وهو بوجه عام قد حرر نفسه وكتبه للمدرسية من تحديدات اللاهوت الطائفي . وقد كان لنجاح كتابه : عناصر علم الأخلاق (١٨٣٥) ضجة كبرى ، فإلى سنة ١٨٩٠ بيعت منه مائتا ألف نسخة . وقد كان يدرس « بالي » و « بتلر » وهو غير راض عنهما إلى حد متزايد . وأخيراً تخلى عن مهمة اللاهوت الطبيعي التي كان هؤلاء المؤلفون مقتصرين عليها ، واحتفظ بنظرية « بتلر » في الضمير وحاول أن يضع نظريته هو على أساس علمي بدرجة أكبر .

وربما كان أشد معلمي الفلسفة الأخلاقية نفوذاً في أمريكا بعد « وايلاند » هو « مارك هوبكنز » عميد « وليامز كوليج » . ولقد كانت أهميته في دروسه للملقات أكثر منها في كتاباته . ومع ذلك فمحاضراته في معهد « لويل » — وعنوانها : « محاضرات في علم الأخلاق » وقد نشرت سنة ١٨٦٢ ، وإن كان تأليفها يرجع إلى سنة ١٨٣٠ — كانت نصاً مفيداً ممتازاً . وكانت طريقة « هوبكنز » في تناول الأخلاق تعارض طريقة « وايلاند » معارضة تبث على الاهتمام . فكلاهما كان ينقد « بالي » ، وقد وجد « هوبكنز » أنه مضطر أن يستعيض عن « بالي » بتحليل للغايات التي شكل « التكوين الإنساني » من أجل تحقيقها . وإذا عاد « هوبكنز » إلى التكوين الإنساني (ومن الممكن أن يكون قد استعار الفكرة من علم القوى العقلية عند « كومب ») ، فقد كان يعلم أنه يتخلى عن التعبير « الفلسفة العقلية » الخاصة إلى طريق أوسع . لقد كانت تربيته طيبة لاهوتية ، ولم يكن مستعداً لتأييد وجود ملكات عقلية أو قوى دون أن يجعل بينها وبين القوى المادية علاقة فعالة . وبذلك صاغ مادعاء « قانون التحديد » وبمقتضاه يكون للقوى الشرطة والقوى المشروطة مجالاتها الطبيعية أو حدودها . وبمقتضاه يكون هنالك نظام

صاعداً من المستويات الشارطة في الطبيعة . وحين وصل إلى الإنسان ، وجد أنه ما دام له معاً حساسية وإرادة (بالإضافة إلى العقل) فهو قادر على أن تكون لأخلاقه شروط ، أعنى أنه يمكن أن يتصرف طبقاً للاختيار العقلي للغايات . وقد عرض « مارك هوبكنز » هذا التكوين للقوى من الجاذبية إلى الضمير إلى التبجيل ، ليس فحسب كنظام طبيعي ، وإنما أيضاً كنمو طبيعي ، وهو يلخص تلخيصاً جميلاً ما عرف أخيراً على أنه تطور لا بد منه :

« في توقيير الله لا يتصرف الإنسان لنفسه وحدها . وإنما الإنسان هو أسقف الطبيعة . فهو الذي يقف عند رأسها ، وهو وحده الذي يميز الخلق . فمن خلاله وحده يمكن المديح الذي تلهج به جميع مخلوقات الله أن يجد تعبيراً مفهوماً . فبذات بداية الزمان كانت هذه المآثر تعبيراً عن كالات الله . وكما ننظر الآن إلى سير الخلق كان هذا التعبير ضعيفاً نسبياً في البداية ، ولكنه أصبح أملي وأوضح عند كل حقبة جديدة . ومع تقدم الزمن كان هنالك تقديم أيضاً في الإفصاح عن تلك القوى التي نشاهدها في مجموعات أمامنا . ولستكنها لم تسقط أن تثني على خالقها في أبانة ووضوح إلا بعد أن جاء الإنسان . فكان عليه أن يجعل لها صوتاً ، وتلك إحدى المسؤوليات الخاصة التي ينهض بها . وليس يحتاج إلا لأذن تصيخ للسمع المرهف ، كما كان شأنه حين أنصت إلى السموات تعلن مجد الله ، أو حين سمع الحوارى « يوحنا » في « باتموس » ، ويحمل كل شيء للعالم كما صنعه الله ويسمع صوتاً خفيضاً صادراً من الجاذبية تسبح بحمد الله . وحينئذ يمكن أن يسمع ذلك الصوت يعلو كلما تطلع خلال التحام الأجسام ، والاتحاد الكيمياء ، والحياة النباتية ، والحياة الحيوانية والحياة العقلية ، وإمداد كل شيء حى بالطعام ، إلى أن يصل إلى تعاطف تام مع الحوارى ، ومعه يستطيع أن يمان على الملائمة متطلعاً إلى عالم الله بأسره فيقول : « كل كائن في السماء ، وعلى الأرض ، وما تحت الأرض وجميع المخلوقات في البحر ، وما تحويه تسمعننى أردد : « له المجد والشرف » .

والعزة والرحمة والقوة ، هو الذى على العرش استوى متوجهاً إلى الشهيد أبدي
«الآبدى» (١) .

لقد بذل « هو بكنز » جهداً جاداً طويلاً في تحليله للطبيعة البشرية ، إذ
التمس من خلال هذا التحليل لاهوتاً عقلياً . يقول : « حين كتبت المحاضرات
لأول مرة ، كان الكتاب المدرسى هنا ، وبوجه عام في كليتنا ، هو كتاب «بالي» .
ومع أننى لا أتفق معه و إذ فشلت في تطبيق نظريته عن الغايات تطبيقاً كاملاً ، فقد
اعتنقت نظرية حق نهائى كما علمناها « كينط » و « كولير دج » وجعلت من هذا الحق
الغاية » (٢) .

وقد مضت الكتب المدرسية جنباً إلى جنب ، وكان علم النفس يرسى
الأساس للأخلاق ، وكانت قمة هذا الجمع بين المجالين كتابى « نواه بورتر » :
عناصر العلم العقلى (١٨٧١) ، وعناصر علم الأخلاق (١٨٨٥) . وقد كانت
هذه النصوص التى كتبها مدير جامعة « ييل » تنصدر الكتب الأخرى وتسمو عليها
طيلة جيل كامل : لقد كان « نواه بورير » في جوانب عديدة أعظم أساتذة الفلسفة
وأوسعهم علماً . بدأ حياته طالباً للاهوت على مذهب الكالفينية المعتدل عند
« ناثانيل تايلر » ، ومن ثم درس التراث الإسكتلندى الكلاسيكى ثم أنفق
عامين في « برلين » ، وتأكدت درايته بالفكر الألماني ، حتى إن معظم معاصريه
لمسوا انطباعاً كبيراً لهذا الفكر فيما كتب . ومع أنه كان منتقياً إلى المدرسة
السيكولوجية ، فقد نهض بدراسة جادة ونقد نقداً شديداً ، التجريبيين الإنجليز
وبخاصة « مل » و « سبنسر » و « بين » . وقد أدخل في كتاباته بوجه عام ثروة بالإنجاء

(١) ٣٠٠ — ٣٠١ من :

Mark Hopkins : An Outline Study of Man (N. Y. 1873).

Mark Hopkins : Lectures on Moral Science (٢)

(Boston, 1862) p. viii.

إلى التاريخ وتوضيحه . وقد اتخذ قبل كل شيء سمت الموضوعية العملية، ولكنه
كان يثقل كتاباته أحياناً بالتأمل الشخصي .

٥ - الحس المشترك الإسكتلندي كواقعية أمريكية

ربما كانت الإستنارة الإسكتلندية أشد التقاليد نفوذاً على الإستنارة الأمريكية .
فمنذ « هتشسون » إلى « فرجسون » ، بما في ذلك « هيوم » و « آدم سميث »
تدفق تراث فلسفي أيقظ الناس على جانبي الأطنطى من نهاسهم القطعى . وقد
كان تقبل الأمريكيين المنحدرين من أصل إسكتلندي وإيرلندي للإستنارة من
هذا المنبع تقبلاً حقيقياً بوجه خاص ، إذ مع كونهم قد انقطعت صلتهم بوطنهم
الأصلى دينياً واجتماعياً فقد كانوا أحراراً نسبياً في أن ينصتوا إلى « العقل »
و « الحس الأخلاقى » أكثر من سائر مواطنيهم . ومن المهم أن نذكر أن مدرسة
« أدنبره » كما كانت تسمى كذلك عامة ، تدين بالفضل لما فيها من جاذبية إلى
العرض المنهجى للعقل والشعور الأخلاقى معاً ، كعاملين مساعدين للحياة البشرية
وكبديلين للنعمة والوحى الهابطين من السماء . ولم تكن مدرسة « أدنبره »
مؤسسة على الحس المشترك ، وإنما على الأفلاطونية . وحين ظهر رد الفعل ، وحين
نتحدث عن اسكتلندا وأمريكا معاً ، دخل أنصار المشيخية إلى القوة الأكاديمية ،
وجعل استغلالهم للحس المشترك من مدارس « أبردين » و « برنستون » مراكز
متطرفة للنزعة السلفية ، كما كانت « أدنبره » و « هارفارد » مراكز للنزعة
العلمانية والنقد .

وفي نظر أمريكا ، ما برح « دوجال ستيوارت » و « توماس براون » منتميين
للاستنارة ، بينما « توماس ريد » من (جلاسجو) يمثل دون منازع رد الفعل .
صحيح أن مادياً متطرفاً « كتوماس كوبر » يمكن أن يضرب بهم جميعاً عرض .

الحائط ، ذلك أنه في نظر طالب طب بأدنبره يبدو جميع اللاهوتيين والميتافيزيقيين ، ضالين في ظلام ليل بهيم ، فهو يشكو من أنهم لم يعرفوا « مبادئ الفسيولوجيا » . ولكن إذا تركنا جانباً مثل هؤلاء العلماء والمتخصصين في الطب لرأينا أناساً مثل « توماس جيفرسون » و « تشاننج » يجدون « ستيوارت » مستثيراً . وكاد « توماس براون » أن يكون على خط الحدود من « العلم » الأكاديمي . وقد غدا الهدف الرئيسي للمعارضة بين اللاهوتيين ، وذلك لأنهم شعروا أن مذهبهم العقلي — كما كانوا يسمون عادة محاولة براون من أجل علم نفس آلي ترابطي كلية — كان متجهاً نحو المادية . لقد كان قلب الإستنارة — كما قيل ذلك مراراً — هو زواج العلم الطبيعي بالأخلاق والدين . ومذاهب « براون » و « أرازموس داروين » كانت أساساً للعمل العلمي في علم النفس الفسيولوجي ، وعلم الحياة ، ولكنها لم يكن لها أي إسهام في المعرفة الأخلاقية والدينية ، وهنا افتراق في الطرق ، فـ « ريد » و « بياني » ومدرسة الحس المشترك احتفظت بأسس اليقين الديني ، ولكنها انحرفت كثيراً عن العلماء النقاد ^(١) . وباختصار ، إن ما جعل الحس المشترك الإسكتلندي ملتوياً إلى هذا الحد ، هو استخدام العقل الفلسفي كعقار أخلاقي مسكن ، وهو ما كان رجال الدين في بعض كلياتنا يعطونه بمقادير مسرقة ، على أمل أن يكون بمثابة ترياق من محاضرات العلم التجريبي ذات البأس والسلطان .

إن ما جعل تراث الحس المشترك الإسكتلندي في أمريكا تراثاً ثقيلاً ، ليس فقط كونه أكاديمياً — ذلك لأن محاضرات « أدنبره » هي بعد كل شيء محاضرات أكاديمية كذلك — وإنما لكونه دعيّاً . فليس من العقل السليم أن

(١) ارجع إلى بنيامين روش « خواطر عن الحس المشترك » (١٧٩١) في ص ٢٤٩ — ٢٥٦ من : « مباحث أدبية ، وأخلاقية ، وفلسفية » (فيلادلفيا سنة ١٧٩٨) ، وفيها يسخر من « الحس المشترك » كمنهج مزعومة ، وينقد بوجه خاص استخدام « ريد » له .

يقتدر الحس المشترك برداء العلم ، كما أنه من أسوأ الإدعاء الباس العقائد القديمة رداء الحس المشترك . إن تفاخر أساتذة الحس المشترك مثل «ماك كوش» بأنهم ورثوا الاستنارة، وأنهم يستخدمونها كراس مال عقلي للاستقلال الفلسفي الأمريكي لا يجب أن نأخذه مأخذ جد ، اللهم إلا كمعرض لا ابتكار «اليانكي» . ولكنه تعريف رائع للمذهب الواقعي بالمعنى الأرثوذكسي . فالمذهب المثالي والمذهب اللاأدري كانا معاً من القوى الفعالة في الفكر الأمريكي ، ولكن أحداً منهما لم تكن له نقطة ارتكاز أكاديمية . ومن جهة أخرى كان مذهب الواقعية الاسكتلندية مذهب أمن وسلامة ، وكان نموذجاً مثالياً لمنع الشباب من الانحراف المندفع في التأمل .

ومع هذا ، فثمة جانب آخر للصورة، ذلك أن «ماك كوش» وزملاءه من أنصار المشيخية قد احتفظوا للكنائس الإنجيلية بقاعدة فلسفية لإيمانها ، افتقدتها منذ عهد إدواردز ، لقد أسست هذه الكنائس عدداً ضخماً من الكليات وحوارات المناقشة لم يكن للفلسفة فيها أي مكان ، وكان النشاط الفلسفي عندها نشاطاً لا معنى له . فبالنسبة لهذه الكنائس كان المربون أمثال «ماك كوش» الذين يستطيعون أن يبسطوا كميثافيزيا مدعومة بالأدلة العقلية «الحقائق الأولى الأساسية» لللاهوت الأرثوذكسي ، وفي عين الوقت يبدو بعض التعاطف نحو العلم ، وحتى نحو التطور ، والذين قد يحاولون أن يلتقوا بالمذهب الوضعي والمذهب اللاأدري على أرضهما ، هؤلاء كانوا في نظر تلك الكنائس «وحياء» ومنقذاً من اليأس ، وإذا صح هذا بالنسبة للمحفيين والمشيخين ، فهو من باب أولى يصح بالنسبة لأنصار مذهب الشخصية بين المنهجين ، والذين سدرسهم فيما بعد . ولكنهم جزء أيضاً من تاريخ الأرثوذكسية الأكاديمية . وذلك أن ما يميز تعاليم «ماك كوش» بخاصة في «برنستون» و«باون» في «بوسطن» ، لأنهما لم يتخذا الموقف المتعارف عليه للمدافعين عن الدين ، وإنما بسطاً حقيقة

ميتافيزيقية بحجج واضحة وعلمانية ، جاءلين الإعتبارات اللاهوتية في المقام الثاني .
و كرجال كنيسة ، كانا متحررين . « وماك كوش » بوجه خاص كان أريباً حين
حوّل تعاليمه عند قدومه إلى أمريكا من « الحس المشترك » إلى الواقعية ، من
« حدوس الذهن » إلى « الحقائق الأساسية الأولى » .

لقد فشل « ماك كوش » بفلسفته الإسكتلندية في أمريكا بقدر ما حاول .
إرساء أسس الواقعة . وكان تحوّل في عرض الواقعية عن الحجج السيكلوجية الإدراك
الحسي المباشر للواقع ، إلى الحجج المنطقية لحقائق أولية ، كان هذا إيذاناً
بالطريقة الإسكتلندية القائمة على الحدسية الواقعية ، والتي كانت — حتى قبل
وصول « ماك كوش » — تمهد الطريق تمهيداً سريعاً للمثالية الموضوعية . وهذه
« الحكمة الروحانية » الإسكتلندية ، بدلاً من أن تقيم الأرثوذكسية ، نهجت الأيديولوجية
الفرنسية ، لكي تدخل علم النفس ، ومذهب الفكر المتعالي الألمانيين من
أوسع الأبواب .

الفصل الخامس

المزاج الثرانسندنتالى

١ — ازدهار الاستنارة

لقد أحست أوروبا برد الفعل السياسى والفكرى بعد نابليون ، أكثر من إحساس أمريكا ، الذى زوّد بها اتساع سلطانها ورقعتها أثناء النزاع النابليونى . ليس فقط « بمجال من الشعور الطيب » وإنما أيضاً بإحساس بامتلاكها لموارد تنفضى إلى تطور لا حده . ووقف الطابع الرومانسى لتقدم أمريكا المادى فى تعارض واضح مع المنازعات الطبقيّة الحسيّة بين القوى الأوروبية ومع استمرار الأفكار والنظم الإقطاعية . وكذلك لم تشعر أمريكا إلا شعوراً ضئيلاً بقوة رد فعل « بنقام » ضد مبادئ الاستنارة ، وكذلك بما فى مذهب المنفعة العامة . من جوانب بورجوازية وجوانب مستندة إلى مذهب اللذة . ومن هنا انزعجت من الاستنارة الإيمان فى القوة المبدعة للعقل ، ومبادئ الأخلاقية العلمانية وأدرجت فى مذهب الفكر المتعالى دون صدمة أو رد فعل . وكانت المثالية الرومانسية قادرة على أن « تبني عالمها » على أسس الإيمان الرومانسى بالعقل لا على أطلاله . وباختصار كانت حالة أمريكا الفكرية والأخلاقية بعد سنة ١٨١٥ تشبه حالة اسكتلندا وبروسيا أكثر مما تشبه حالة فرنسا وإنجلترا والنمسا . فلم يكن « إمرسون » يقاتل فى معارك مماثلة لمعارك « بيورك » وإنما كان متهيئاً ومستعداً مثله مثل « الكنتيين الألمان » مثل « فرجسون » و « كارليل » و « إرازموس » و « داروين » فى اسكتلندا . أن يحول إيمان الاستنارة إلى مبدأ الثقافة الذاتية ، والإعتماد على الذات ، فى الصعيد الوطنى وفى النطاق الفردى على حد سواء .

٢ - الروحية بين المسيحيين

« من أين نستمّد معرفتنا بصفات الموجود الأسْمَى وكمالاته ؟ أجيب على ذلك بأننا نستمدها من نفوسنا. فالصفات الإلهية تنمو أولاً في ذواتنا ، ثم تنتقل إلى الخالق . ففكرة الله بما فيها من تسامٍ وبما تحمله من هيبة ، هي فكرة طبيعتنا الروحية، وقد ظهرت واتسعت إلى اللامتناهي . ففي ذواتنا عناصر الألوهية. فالله، إذن لا يعزز تشابهها مستعاراً للإنسان . وإنما هو تشابه الأب لابن، تشابه تماثل طبيعة متقاربة »

« إنني لعلّى بيّنة من أنه قد يعترض على هذه الآراء ، بأننا نتلقى فكرتنا عن الله من العالم ، من آثاره ، وليس فقط من نفوسنا . إنني لأعلم أن العالم مليء بالله . والسماء والأرض تشهدان بسؤدده . وبعبارة أخرى ، إن آثار وعلامات القوة ، والحكمة والخير ، تظهر خلال الخلق كله . ولكنها تظهر لأي شيء ؟ للامين الظاهرة ، ولا لأدق أعضاء الحس ، بل لذهن مماثل ، يفسر العالم بذاته. فمن خلال تلك الطاقة التي للفكر وحدها تؤثر وسائل متنوعة ومعقدة لغايات بعيدة ، وتجعل للهمم المتعددة إنسجاماً وصورة مشتركة بحيث تفهم العقل الخالق الذي أقام النظام ، والعلاقات والإنسجام في الطبيعة . فنحن نرى الله حولنا لأنه يقيم بيننا » .^(١)

هذه الفقرة من موعظة « تشاننج » المشهورة ، تساق عادة على أنها أول تعبير واضح للاهوت المتعالى في أمريكا . وإذا أخرجت على حدة من سياق

Likeness to God : Discourse at the Ordination (١) of the Rev F. A. Farley, Providence, R. I. 1828», in the Works of William E. Channing (Boston, 1898) pp. 293—294, in Joseph Blau (ed), American Philosophic Addresses 1790—1900, (N. Y. 1946) pp. 566—585.

الموعظة تبدو كضلالات الإلحاد التي كان يتهم بها « تيودور باركر » ، ولكنها لأنها صدرت عن « تشاننج » فقد قبلت دون فزع على أنها لا تعدو كونها تعبيراً آخر عن رد الفعل الجارى ضد السكالفينية .

لقد كانت بالفعل عرضاً من أعراض التحول الأصيل الذي كان يتخذ مكانه لا في اللاهوت فقط ولكن في الفلسفة أيضاً ، أعنى به بوجه عام التحول عن دراسة الطبيعة إلى دراسة النفس . لقد أضافت الفلسفة العقلية والدين « الروحي » بُعداً جديداً للبحث التأملى ومالبثا أن أصبحتا تصورات مثيرة ، تومىء إلى نمط جديد من التحررية والإنطلاق .

ولم يأت أول حماس لهذا الشكل الزائف الروحية من الوجدانيين ، الذين كانوا كجماعة أكثر أنفة واقتناعاً بسداد رأيهم ، وإنما صدر هذا الحماس من رجال الكنيسة المستنيرين الذين رغم لاهوتهم النقدي كانوا يشعرون بسلطان رموز المسيحية وأسرارها المقدسة التقليدية ، والذين شاهدوا بحسد الإحياء الإنجيلي بين الأميين ، والذين عزّزوا ما كانوا عاجزين عن الدفاع عنه . لا بد أن يكون ثمة طريقة لتبرير إيمان له سلطان عظيم في الحياة العملية ، تبريراً فلسفياً . وإلى هؤلاء جاءت رسالة « كولير يدج » في الوقت المناسب « مساعدات على التأمل » .

إن دعوة « كولير يدج » « للتأمل الروحي » كانت شعاراً لأوائك الذين نبذوا حقائق الوحي ، واندفاق النعمة الإلهية ، ولكنهم كانوا مع ذلك في حاجة إلى ضرب من النعمة المنقذة . فكان على الإلهام أن يحل محل التجريد ، وعلى الحدس أن يحل محل « الكلمة المكتوبة » . فقد كانت رسالة « كولير يدج » « مساعدات على التأمل » تؤدي هذا الغرض له شخصياً ولعظم قرائه . لقد كان هذا التأمل الفلسفى شكلاً جديداً للدين ، وقد سمي هذا الاستخدام الجديد للعقل « روحياً » لتمييزه من الفكر العلماني ، لقد كان « كولير يدج » ، متابعاً في ذلك

شبلنج » ، يجلّ فن التأمل طريق الإلهام ، والفراصة أو الحكمة كحكمة إنسانية منفصلة وفريدة، تسمى « العقل » تمييزاً له عن « الفهم » الجدلى أو البرهانى . وعلى ذلك « فالدين الروحى » كان مختلفاً اختلافاً كبيراً عن كل من « الدين الطبيعى » و « الدين المنزل » . هنا تقوى دون خرافة وروحانية دون معتقد مذهبى . ولقد شرع « مارش » فى العمل فوراً لى يجعل ما قاله « كوليريدج » ملائماً للمطالب الأمريكية ، مضيفاً إلى طبعة (١٨٢٩) فقدم لها ببحث مطول وأضاف إليها حواشى مستفيضة . وكان « مارش » أستاذاً للآداب القديمة ، وكان لديه أساس طيب فى الفلسفة اليونانية مثلما كان له ذلك فى أفلاطونية « كمبردج » . وكان رغب باستخدام « مساعدات » كوليريدج و « إشارات » لا ليلخص لتلاميذه ديناً روحياً فحسب ، بل ليلخص لهم أيضاً فيزياء وعلم جمال وميتافيزيقا مثالية . هذه التجديدات حولت بالتدريج محاضراته فى اللاهوت والأخلاق والآداب القديمة الوثنية بحيث أن « مارش » كان قادراً على أن يجرى إصلاحاً ثابتاً فى مقررات ومناهج التعليم . وهذا الإصلاح مضافاً إلى نفوذه الشخصى ، جعل من فلسفة « كوليريدج » تقليداً أكاديمياً فى جامعة « فرمونت » . بين « مارش » أن تحليل الذهن كموضوع فى ذاته ، كان غريباً عن اهتمامات معظم الناس ودراساتهم المصطلح عليها ، وأن أشد مناهج التعليم فعالية هو من تم ربط التأمل فى « الوجود الباطنى للإنسان . . . وفى قوى العقل وعوامله الغامضة والضمير والإرادة » ، بدراسة الأخلاق والدين . ومن ثم غدت دروس الأخلاق والفلسفة الدينية توابع وخداماً لعلم النفس . ومع ذلك ، فقد كانت هناك الطريقة الأخرى خارج جدران الجامعة . كان علم النفس الجديد ، أداة للتأمل الدينى ، وخلق لاهوتاً جديداً . وشاع بين رجال الدين أن « تمييزات » « كوليريدج » جاءت بالبعث والنجدة .

« لقد كان الغرض الخاص لمؤلف هذا الكتاب أن يظهر أن الحياة الروحية

أو ما نطلق عليه فيما بيننا الدين التجريبي ، هي ، في ذاتها ، وفي نموها الخاص وتطورها ، مميزة تميزاً جوهرياً عن أشكال الفهم وعملياته ، ومع أن إيماناً صادقاً لا يمكن أن يناقض أى مبدأ كلي للعقل التأملى فهو مع ذلك في معنى خاص مستقل عن مجادلات الفلاسفة ، وفي طبيعته الخالصة بعيد عن متناول « العلم الوضعى » ، و« الدراسة النظرية » . إن المسيحية ليست نظرية ، وليست تأملاً ، ولكنها حياة . ليست فلسفة حياة ، ولكنها حياة وعمامة حياة . « فهي على ذلك لا يصح أن تكون ضرباً من المعرفة ، كما هي شكل للوجود »^(١) .

لقد أنجز « الدين التجريبي » في النهاية فلسفة تشغل مكان « إدواردز » .

إن فلسفة الحياة كعملية مبدعة غدت الاهتمام السائد في عرض « مارش » لمذهب الفكر المتعالى . فالعقل الموضوعى الذى يهيمن على وعينا التلقائى ، متميزاً عن « فهمنا الطبيعى » هو « قوة عضوية للحياة » . « فـقوة الحياة لا تتأتى إذن من أدنى ، من العناصر الدنيا ، بل من أعلى »^(٢) . نحن ، إذا تحدثنا بالدقة ، مخلوقات فوق الطبيعة ، والفرد الواعى بذاته « هو من محد أرقى ، هو مبدأ لطاقة أسـمى ، طاقة روحية ، وله علاقاته الخالصة بعالم الروح . وهو يدخل في حياة الطبيعة ، على نحو ما ، وهو كـقوة للحياة العضوية يدخل في مجال أحـظ من المادة غير العضوية ، فهو في جوهره ومن حقه فوق الطبيعى ، وسيد لجميع قوى الطبيعة . .

« والعقل إذ يفكر وينسخ ، في صورته المجردة ، تجارب حياة الطبيعة المتدفقة ،

(١) James Marsh, «Preliminary Essay» in Samuel Taylor Coleridge; Aids to Reflection (Burlington, Vt, 1829), p. 26.

(٢) Joseph Torrey (ed.) : The Remains of the Rev. James Marsh (Boston 1843) p. 373.

يعتري الإرادة بتتبع الغايات المحددة على هذا النحو، ومن ثم يتم ربط المبدأ الروحي بحياة الطبيعة»^(١).

ولا يمكن أن يكون المبدأ الروحي حراً على الحقيقة، إلا إذا حررناه من قيود الغاية الفردية الضيقة التي ترسمها الطبيعة الفردية، ووضعناه تحت لواء القانون الروحي الذي يلائم جوعه. وحتى يصل إلى الحرية التي تدثره بها روح الله، يجاهد جهاداً حراً من أجل تحقيق الغايات النبيلة المحددة التي يوصى بها العقل «روح الله»^(٢).

قد تكون هذه الفقرات كافية لتوحي لنا بأن «مارش» قد وجد هنا فلسفة الخطيئة والفقران (وهي فلسفة تطورية معكوسة إن صح هذا التعبير) التي مكنته من أن يزودنا بمعنى «باطني» جديد للنظرية البيوريتانية القديمة عن الفداء، ولحقائق هذا «الدين التجريبي» وقد دعا إلى هذا الفن الروحي للتأمل كشكل تربوي للروحانية، مستنكراً في نفس الآن الإحياء الشعبي والإنفعالي. وقد نشر بعض مؤلفات أنصار الأفلاطونية في «كمبرج» وحاول بوجه عام أن يحيي المثالية البوريتانية.

وربما لا ينبغي أن ننوه هنا بالمبجل «فردريك ه. هاج» كمسيحي من أنصار الفكر المتعالي، فقد كان على التعاقب راعياً للمحافل الوحدوية في «بانجور» و«مين» و«بروفيدانس» و«روهد أيلاند»، و«بروكلين»، و«ماساشوسنيس». وخلال الأعوام من ١٨٥٧ إلى ١٨٨٤ درس في «هارفارد» التاريخ الكنسي في البداية، ثم الأدب الألماني وقد جاء إلهامه الفلسفي الرئيسي من دراسة الأدب الألماني الروماني وترجمته. وقد درس في ألمانيا خلال الأعوام ١٨٩٠ - ١٨٩٢،

(١) ص ٣٨٢ - ٣٨٣ نفس المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٨٩.

وربما كان أفضل الناس معرفة بين أبناء « نيو إنجلاند » بالفلسفة الألمانية . والواضح أن « هديج » لم يكن ميالاً لمزاج الفكر المتعالى ، ومن السخرية أن يكون اسمه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً إلى هذا الحد « بنادى الفكر المتعالى » أو « نادى هديج » كما كان يسمى أحياناً ، فإن هذه التسمية راجعة إلى الفترة التى قدم فيها « هديج » إلى المدينة .

ومع ذلك فمواضعه ومباحثه تشمل عرضاً معبراً عن المبادئ المركزية فى الفكر المتعالى . فقد كان قريباً من « شيلنج » فى تفكيره . وكان مبدؤه الأثير عنده هو وحدة الطبيعة والروح ، فالمادة هى الطبيعة فى سكونها ، والروح هى الطبيعة فى نشاطها . والتاريخ الطبيعى والتاريخ الإنسانى ليسا إلا مرحلتين فى نمو وعى الطبيعة ذاتها . « إن كل ما هو طبيعى هو روحى فى معراجته وعلته ، وكل ما هو روحى هو مادى فى نزوله ووجوده . . . » وقد قال فى عبارات أسطورية :

« حين يغدو الإنسان روحياً يولد من جديد ، وهذا يعنى أنه يدخل فى اتحاد شعورى مع الله ، الذى تغذت به روحه غذاءً لاشعورياً . فالمرحلة الأولى هى آدم والمرحلة الثانية هى المسيح ولكن المرحلتين معاً هما واحد ، وهما الإنسان نفسه ، ذات الطبيعة البشرية فى مراحل مختلفة من التطور ، مرحلة الحيوانية أولاً ثم مرحلة الروحية »^(١) .

وفى هذا التطور الذى لامندوحة عنه كما يمكن أن نسميه ، ثمة مراحل ثلاث :

(١) ص ١٠٦ — ١٠٧ من :

Ronald Vale Wells : Three Christian Transcendentalists : James March, Caleb Sprague Henry, Frederic Henry Hedge (N. Y. 1943).

والنص مأخوذ من كتاب « هديج » : العقل فى الدين ص ٢٩ .

Reason in Religion (Boston, 1865).

«الطبيعة وتحكمها قوانين الحركة، الأخلاق ويحكمها قانون الواجب، والروح ويحكمها قانون الحب».

ومملكة الروح التي يسود فيها الدين، لا تتميز، تبعاً «لهدج» تميزاً دقيقاً من الأخلاقية العملية. فالحب والواجب يظل أحدهما الآخر. واهتمام «هدج» الرئيسي هو بأن روح الصلاح في الأخلاق والدين معاً ينبغي أن تكون روحاً بقاءة أكثر منها سلبية.

وقد دعا إلى التحررية الاجتماعية والفكرية كأساس للأسماء ببرنامجه «الكنيسة الواسعة»، وكان أحد القادة بين الوجدانيين في النضال من أجل تجنب الحرمان «والتعصب المذهبي».

٣ — إمرسون

كانت هنالك نزعات عديدة في الثقافة الأمريكية وقفت ضدها نزعة الفكر المتعالي، وكان بعض هذه النزعات ناجماً عن الإستنارة، وبعضها الآخر ردود فعل ضدها، وبعضها كانت أعداء مشتركة لكل مذهب مثالي، وبعضها الآخر كانت ظروفًا نوعية تعين على تفسير بعض السمات الخاصة بالحركة الأمريكية.

لقد أشرنا إلى نمو العلم الطبيعي الذي صاحب تمجيد عصر الإستنارة للقانون الطبيعي. وكما فقدت دراسة الطبيعة سحر خيالها، وغدت مهمة عملية، كذلك الأخلاقيون لم يفقدوا الاهتمام بها فحسب، واسكنهم أكدوا أيضاً «إن مملكة الإنسان تقع فوق الطبيعة ولا يمكن الوصول إليها بالملاحظة». هذا الشعور الذي رفع لواءه أنصار الفكر المتعالي، لا يعتبر نبذاً للعلم كما هو، بل إدراكاً بأن العلم بلا يمكن أن يحل محل الفلسفة أو الدين، كما أفضت الإستنارة بالناس إلى الاعتقاد

بأن ذلك ممكن . إن انتصار الإنسان كان على الطبيعة وأعلى من الطبيعة لا خلال الطبيعة ، ويتخذ أنصار الفكر المتعالى سمت النبلاء ، فيستخدمون الطبيعة لما هو جدير بهم أخلاقياً ، ولكنهم يبدون اهتماماً ضئيلاً بالمعرفة الطبيعية التفصيلية أو التقدم التجريبي . واعتراضهم الرئيسى على موقف « الملاحظة » واكتشاف قوى الطبيعة وقوانينها كان فى أنها تنطوى على روح عبودية وطاعة ، لا يمكن أبداً أن تقود الإنسان إلى تأكيد حريته الخاصة . لقد كان أنصار الفكر المتعالى مستقلين ، بغير ما شريعة معينة ، ولم يكونوا يعترفون بأية قوانين ليست هى قوانينهم أو بأية عوالم لم « تبين » من أجل الأرواح الفردية أو بواسطتها ، كتعبيرات عن سيادتها على القوى الخارجية . ومع أنهم أقروا بأن الله Oversoul فقد جعلوا واضحاً أنه ليس Overlord ، وأن روحه مستمرة مع النظام العام وهو أن الإرادات الحرة معبرة عن ذاتها ، ومعبرة عن هذا النظام ، أو إذا شئنا أن نضع نظريته وضعاً أقرب إلى الإصطلاح ، لقلنا إن الله متعالٍ على الطبيعة لأنه كائن فى روح الإنسان .

وكان موقف أنصار الفكر المتعالى من التاريخ ممثلاً لموقفهم من الطبيعة . فقد كانوا يشعرون بأنهم أسى وأعلى من التاريخ . وكانت « نيوانجلاند » بين ١٨٢٠ - ١٨٣٠ تنتج أول محصول لها من المؤرخين - بانكرفت ، برسكوت ، موتلى ، باركمان ، هيلدرث ، وكثيراً أقل شأنًا من هؤلاء . لقد كانت النظرة إلى وراء دلالة على الوصول . لقد كانت بوسطن معتمدة على مجذافى مؤسسيها إلى حد ما ، ومستعرضة لتقدم قرنين . لقد كانت البيوريتانية فى الماضى ، فلم تعد فضيلة أو خطراً ، وكان هنالك شعور متميز للقديم إن لم يكن حباً له . « فهاوثرن » مثلاً يستوحى من الماضى البيوريتانى ومن ضميره كما لو كان فى أرض الخيال . لقد كان أنصار الفكر المتعالى يزدرون التنقيب عن مناقب الأسلاف وأخطائهم . لقد

قرأوا التاريخ ، دون ريب ، وقرأوا التاريخ الأقدم والأبعد قراءة أفضل ، ولكنهم كانوا يلائمون بينه وبين خيالاتهم حتى يجعلوا منه نصوصاً للدروس الروحية . وبعضهم نظر إلى الأمام في روح الإصلاح الطوباوى ، وبعضهم نظر في الأعماق نحو الخلود ، وقلة منهم نظرت إلى وراء باهتمام المؤرخ . وكانوا ما برحوا يحسون دفعة القرن الثامن عشر ، وكانوا واثقين من أنهم لا يزالون فى مركز النشاط الإبداعى ، بلغ بهم الإشغال حداً لم يعبأوا معه بالتذكر ، وبلغ بهم الأمل مبلغاً لم يهتموا معه بالندم على ما فات .

لقد كانوا يقفون فى وجه الحس العام والتبذل ، وقد كانوا يحترمون الفردية إلى حد الشذوذ ، ولكن ليست مثل أية فردية قديمة صحيحة ، كانوا ثمرة الدمثة والثقافة . وقد سموا فلاسفة الديمقراطية . ويمكن إلحاق حبيبهم للإستقلال ، واستهانتهم بالتقليد ، واستثمارهم لمواردهم الخاصة ، يمكن إلحاق هذا كله بمعنى فضفاض بالمثل الأعلى الديمقراطية للحياة . ولكنهم ينتهون من الوجهة التاريخية إلى حقبة المتحررين لا إلى حقبة الديمقراطيين . وقد درست خطبهم وأفعالهم وقوممت ، وكانت الحرية التى ينادون بها هى حرية واعية وليست حرية تلقائية . وقد كانوا منغمسين انغماساً مفرطاً فى كتابة للذكرات واليوميات ، وكانوا يستخدمون الفلسفة لأغراض أدبية ، وكثيراً ما كانت لغتهم الفخمة تعجز عن إخفاء الأفكار الشائنة . كانوا « يانسكى » يدرسون لىكى يصبحوا فيكتوريين . وأما الثقافة التى عندهم فكانت ثقافة عالمية إلى حد غريب ، وكانت الآداب الكنسية ، والكلاسيكية ، والألمانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والكنفوشية ، والفيدية (نسبة إلى فيدا من كتب الهند المقدسة) ، والبوذية ، كلها غلة معدة للطحن فى طاحونتهم . وقد كان يمكن أن يشعروا بأنهم فى موطنهم (حين لا يحاضرون) حتى فى السماء ذاتها ، ذلك لأنهم كانوا حريصين على أن يحيطوا

بأى شكل من أشكال الفكر بل جميع أشكاله . وبهذا التقييل لكل شيء فاقوا
يقيناً ، زملاءهم الألمان والإنجليز في فلسفة الفكر المتعالى ، وربما كان ذلك لأن
حدودهم الإقليمية جعلتهم أكثر اعتماداً على السلع المستوردة ، وليكن ذلك على
ما يكون ، فإن اجتهادهم في التلاؤم مع أشد الاعتقادات والشعارات اختلافاً
وتعاطفهم معها هو سند لألمعيهم ، كما أنه مساهمة منهم في التعليم الأمريكي^(١) .
ومع ذلك فقد كانوا يسخرون من الإنكباب على قراءة الكتب ، على أنه خيانة
للإعتماد على النفس ، ولا يمكن تبريره إلا بقدر ما يعلم القارئ أن يرى نفسه
بعد انعكاس الضوء عليها .

وربما كان أشد نفور أنصار الفكر المتعالى من التنظيم . فالتنظيم هو في
صميمه اعتراف بالاعتماد على الغير أو بالسعى إلى القوة المادية ، وكلاهما كان غريباً
على حياة الروح . وقد ذهبوا بفردية الإستنارة إلى أقصى حدود التعصب . فالحكومة
ينبغي أن تكون حكومة ذاتية تماماً ، ولا ينبغي لأى إنسان أن يسعى ليحكم
غيره . ويمكن تبرير التنظيم والنظم على الصعيد المادى ، ولكن لا ينبغي خلط
أنظمة الوجود الطبيعى باهتمامات الروح ، وينبغي أن تقبل « كشروط » ضرورية
ولكن لا « كأساس » لوجود حقيقى . والكفائس هى من بين جميع « النظم »

(١) أشار « فردريك كاربنتر » إلى أن هذه النزعة الإنسانية فى « نيومانجلند »
لم تنتج الرومانية المتعالية فحسب ، وإنما أنتجت أيضاً الدماء عند « لونجفلو » و « لويل »
وشركائهما : « انتشرت النزعة الإنسانية البيوريتانية الآن بحيث غدت نزعة إنسانية كلاسيكية
وأصبح دين الإنجيل ديناً للكتب . وقد كان « لويل » يشعر بهذا الاستمرار حين كان يتنبأ
« بأن » الجباه العريضة والرءوس الطويلة ستظفر باليوم فى النهاية . ويكفى أن نشعر بمثل
ما شعر به مؤسسونا البيوريتان أن أطراف الإمبراطورية يمكن أن تنسم وتطول بفضل الثقافة »
ومن أن وصفه للثقافة بأنها وسيلة للإمبراطورية وصف له دلالة ، فإن ما هو أدل على ذلك
أنه يعود بها إلى الماضى البيوريتانى ويجعلها وسيلة مستمرة للخلاص .

(Frederic, I. Carpenter. «The Genteel Tradition: a
Reinterpretation, The New England Quarterly, xv (1942, 436).

أولها احتياجاً إلى التبرير ، ما دامت تأتي بالحكومة والسلطة إلى ملكة الروح حيث تسود الحرية . فليس ثمة حاجة ، على الأقل في « نيو إنجلاند » إلى الهجوم على الكاثوليكية ، ذلك لأنّ الوحدويين قاموا بذلك ، وقد استدار أنصار الفكر المتعالي نحو الوحدويين أنفسهم ، نحو كنيسةهم الأم ، ببعض تقديم اللاذع . ومن حسن حظ الوحدويين والكنائس ، أن سياسة الرق جعلت الولاية مكروهة من أنصار الفكر ، حتى إنهم أوقفوا حملتهم على الكنيسة ، وكانوا هم أنفسهم في معظم الأحيان يعقلون المنابر ليفضحوا الحكومة . ففيهم بلغت نزعة الاستقلال في النظر والعمل أعلى منسوب لها .

ويشرح لنا « دنين . ج . سنيدر » ، وهو من هيجلي « سانت لويس » ، في استخلاصه أصول الجدل في التاريخ الأمريكي ، أن « إمرسون » قد « أنكر » من أجل الحرية النظم ، ولكنه حقق حريته الموضوعية أو التأليفية بأن أصبح هو نفسه منظمة . هذه الملاحظة هي حقيقة تجريدية قاطعة ، بصرف النظر عن الجدل ، وهي تجذب الانتباه إلى الواقعة الهامة وهي « أن تاريخ الفلسفة الأمريكية يلزمه أن يفسر لآذهن « إمرسن » الفرد فحسب ، ولكن أيضاً « إمرسن » وقد غدت شخصيته منظمة من منظمات الثقافة الأمريكية . إن نزعة الفكر المتعالي بقدر ما كانت حركة منظمة ، وما برحت قوة اجتماعية ، هي منظمة ضد المنظمات .

لقد أنقذ « إمرسن » نفسه تماماً باعتماده على نفسه بالفكر المتعالي . فإذا حرّر نفسه ١٨٣٢ من قيود والتزامات الرعاية الوحدوية ، وجد في الحرية أعباء أعظم ، فتحول عليل البدن والذهن إلى الرحيل إلى أوروبا . ومع أن الراحة كانت مفيدة ، ومع أنه قد تشجع دون ريب من زياراته لأنصار الفكر المتعالي البريطانيين ، وثقة منهم ، فإنه لا يدين بالفضل في تجديد بأسه ورسالته لعامل

من هذه العوامل ، وإنما لاكتشافه خلال السنين التي أنفقتها خارج الوطن لفن الإعتدال على النفس اجتماعياً وفكرياً معاً . وقد تعلم أن يفكر ويعمل لنفسه ، واجداً معانيه في الأشياء . ومع أنه لم يجد أية معانٍ جديدة ، فالواقعة ذات المغزى بالنسبة إليه هي أن تلك المعاني كانت ملائمة و كانت على الدقة معانيه وبهذا الاكتشاف كفتاح اتجه إلى الطبيعة ، وإلى التاريخ ، والكتب والأصدقاء والتجربة النخ ، لكي يجد ما تعنيه كل منها له . وعندما نجح في تعميم هذه العملية ، لم تجتمع له فحسب سلسلة من المحاضرات ، بل فلسفة أيضاً . لقد بنى « عالمه الخاص » ويمكنه أنشد أن يطلب إلى مواطنيه الأمريكيين أن يبنى كل منهم عالمه . أما أن هذا المنهج الذاتي كان خلاصاً شخصياً له ، فذلك ما يفسر كثيراً ما في كتابات « إمرسن » وفي أقواله من حيوية . فهو يبدو دائماً كأنه يتكلم من التجربة ، حتى عندما كان يقتصر على ترديد ما قرأه . ولقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا المنهج أن فكره لم يستكمل أبداً الوضوح أو السياق المذعبي ، فكل قول كان يأتي عن تنزيل دقيق من الروح ويمكن أن يستخدمه هو وغيره من الوراق كنص . يكاد يكون إنجيلياً من أجل مواعظ لا عدد لها .

هاتان السمتان الأساسيتان لفكره تفسران كثيراً قوة « إمرسن » كمنظمة أمريكية :

(١) لقد ابتكر منبراً علمانياً ، مبدأ علمانياً للتعليم الوعظي ، و « أدب حكمة » علمانياً صبغ أقواله بالصبغة الإستنبائية . (٢) كان يتحدث كرجل إلى رجل مستمعين بالتجربة على التجربة ، ومن ثم فقد كانت طريقته ورسالته موضع إعلاء خاص من جمهور ربه المنابر وأضجرتة ، وكانت دعوته تحمل إلى المفكرين الأمريكيين الآخرين (إن لم يكن إلى الباحثين) نفس الثقة ، والثقة في الذاتي والفردية التي أنجزها هو بنفسه .

ولم تكن مثالية « إمرسن » أفلاطونية ولا باركلية وإن كان قد عرف القليل عن « أفلاطون » « وباركلي » . لقد كانت الأشياء تعنيه لا من حيث أنماطها الشكلية ولا وجودها الطبيعي ، بل من حيث قدرتها على أن تحرك الخيال الشعري ، الذي كان يدعو هو وزملاؤه أنصار الفكر المتعالى ، عقلاً أوروباً .

مثل هذا « الروح » كان ذاتياً مزدوجاً ، فقد كان خيالياً أكثر منه معرفة ، شعراً لا علماً ، وكان لديه المعرفة الذاتية كموضوعه الجاهر به . لقد كان تأليفاً من الإستبطان والتأمل ، وقد خلق تقديرًا ذاتياً ، بطولياً حيناً ومؤثراً حيناً .

« إن الزمن ذاته يرى لنا ويفكر نيابة عنا ، إنه ميكروسكوب ، تظفر به الفلسفة أبدأ . إن القراءة هي بالنسبة إلينا ما لم تسكن أبدأ بالنسبة لأحد . ونحن لا نشك في أن اللحظة والفرصة إلهيتان . فذلك الذي سيمثل عبقرية هذا اليوم ، ذلك الذي سيفهم — وهو قائم في هذه الفجوة الضخمة بين الماضي والمستقبل — فخر موقفه وقوته ، حين يكتب قوانين النقد، والأخلاق ، والتاريخ ، سيجد العصر التالي أنه ليس باطلاً ولا سيء الحظ ، بل سيوضع فوراً في مكانه على قدم المساواة مع جميع الأئمة الذين نقر الآن بمنزلتهم ... لقد رأيت من قبل هذا المجهود عند أفراد أعلام . فقد تخلوا عما كان موضع فخرهم وهم يواجهون الإزدراء ويعيشون مع قوم تفهال عليهم السخرية . وقد أصبحت نظرتهم أشد صرامة وأكثر تطلعا إلى السماء » (١) .

(١) The Journals of Ralph Waldo Emerson (Boston 1909—14) V, 293, 311.

وعبر « ثورو » عن نفس الفكرة بمرح أكبر :

« هناك قوة عاطفية بل وعمر طويل في الإكسبير الذي يولده كلامك حتى إن الله نفسه يتجدد شبابه حين تخرج من حنجرتك الثناء عليه »

لقد أحس « إمرسن » بحاجة وحاجة مجتمعه إلى استخدام العقل استخداماً شاعرياً . لقد كان العلم والأخلاق شائعين ، وكان ينظر إليهما في تقليد الاستنارة على أنهما بمثابة بؤرتين لخيال العقل . لقد كانت هناك حاجة إلى الانتفاع بكل ما هو مدرك ، بالفراسة الحدسية ، والمجالي الشاعرية ، وأفكار الروى « فالثقافة تقلب الآراء الساذجة للطبيعة ، وتجعل الذهن يسمى ظاهراً ما اعتاد أن يسميه واقعاً ، وواقعاً ما اعتاد أن يطلق عليه وهماً »^(١) .

« إن علامة الحكمة التي لا تتبدل ، هي أن ترى مُعجزاً ما هو عام . . . وسكون الطبيعة أو وحشيتها ، هي غيبة الروح ، والروح الخالص الطبيعة متدفقة ، طيارة ومطبعة . وكل روح تبني لذاتها بيتها ووراء بيتها عالماً ، ووراء عالمها سماء ، اعلم إذن أن العالم يوجد من أجلك . ومن أجلك ذلك الكمال في الظواهر . . . فأين من ثم عالمك الخاص ؟ وبقدر ما نجعل حياتك متسقة مع الفكرة الخالصة في ذهنك ، بقدر ما تكشف حياتك عن نسبها العظيمة . وثمة ثورة مطابقة في الأشياء تصحب تدفق الروح . . . إن مملكة الإنسان فوق الطبيعة التي لا تأتي مع الملاحظة — مستعمرة تتخطى ما يحمله عن الله — سيدخلها دون أى عجب أكثر من العجب الذي يشعر به الرجل الأعمى الذي يستعيد الإبصار الكامل تدريجياً »^(٢) .

إن تحويل بؤرة الذهن من الطبيعة كوجود إلى الطبيعة كغذاء للروح كان هدف « إمرسن » الأول وحجته الرئيسية على المثالية . أحس بالتمحرر الذي يجلبه الخيال الشاعري ، ولكنه في تاهقه على الترحيب بإنجازات الذهن بصرف النظر

انظر ص ٢٠٤ :

« Upon the Bank at Early Dawn », in Collected Poems, :
edited by Carl Bode (Chicago, 1943).

(١) الفصل الخاص « المثالية » في الطبيعة .

(٢) الطبيعة .

من المادة ، ذهب (ومعظم أصدقائه) إلى الأبعاد الغامضة في الترحيب حتى بأى شيء يكشف عن قوة فذة .

لقد اعتنق أنصار الفكر المتعالى بدعة أيامهم وحثوا الناس عليها، وهي إبداء التعاطف المطلق نحو أى شيء غير علمي ، وذلك في جهدهم في تحرير الفكر من عادات الفهم الطبيعي . وفي هذه السمة ، وبوجه عام ، يمثل « إمرسن » الوسط المناسب الذهبي لنزعة الفكر المتعالى في « نيو إنجلاند » . ومع أنه كان يتزعم المصلحين والصوفيين حوله ويتعاطف معهم ، فهو نفسه لم يتجه هذا الاتجاه ولا ذاك وإنما ظل بمنأى يستخدم هذه الأفكار وهذا الحساس كيادين للتثقيف الذاتي الناقد . لقد كان « إمرسن » لا كشخص فحسب بل كمنظمة أيضاً، الناقد الخالص والمثالي البناء معاً ، يجمع بين مرح « اليانكي » واعتدالهم وبين الخيال الشعري والحرية . وقد جعلت منه قدرته على الإحتفاظ بأواصر الصداقة مع البيئة الفكرية والإجتماعية والتقاليد الجارية ، وسيطاً أمريكياً عظيماً ، وكان جمهوره يتقبل منه كإنجيل ، ما ينبذه في لهجات واصطلاحات أخرى كهرطقة ودجل .

٤ — الترابط الرومي :

نشأت معظم حركات الإصلاح الإنسانية في « نيو إنجلاند » من الإستنارة . وكان ارتباطها بنزعة الفكر المتعالى ارتباطاً غير مباشر فقط . فقد تلقى « تشاننج » و برونسن ، و باركر ، وجاريسون جميعهم ، دافعهم ومشاهم العليا المبسكرة من عصر العقل . وهذا صحيح إلى حد ما حتى بالنسبة للحساس للنظام الإشتراكي التعاوني . (على مذهب فورييه) وحتى بالنسبة للخطط الطوباوية من أجل تجديد المجتمع . لقد استمد تشاننج ، ورييلي ، و بريسبين وآخرون ، نظرياتهم عن الترابط من

مصادر تمكس نظريات العقد الإجتماعي، وعندما تعلموا فلسفة الفكر المتعالى نظروا إلى خططهم الإجتماعية على أنها فرص تتيح للحديث الترانسندنتالى بيئة أكثر اتساقاً. ومع أن « بروك فارم » كانت على نطاق واسع مركز تجمع لأنصار الفكر المتعالى، فإنها لم تسكن بالمعنى الحرفى مجتمعةً ترانسندنتالياً. ومع ذلك، فالإشتراكية الطوبائية قد أصابتها عدوى النظرية الترانسندنتالية. ذلك لأن الجماعات التى تصوّرت أصلاً كخطط للإصلاح، ولتجديد العمل، وللمساواة فى الملكية، ولتنقية الأخلاق قد بررها أنصار الفكر المتعالى كملاجىء تلوذ بها الروح من رق الإهتمامات المادية. وقد غدت فى النهاية تعبيرات إجتماعية عن المثالية الرومانسية.

ومع ذلك فجمالة « برونسن آلكت » مختلفة بعض الشيء، فنظريته الإجتماعية كانت نظرية ترانسندنتالية ليبدأ بها. فعمله ككرب وتجربته الإجتماعية فى « فروت لاندز » كانتا تطبيقين عمليين لفلسفة مثالية. بدأ فى مدرسة « تمبل سكول » بتشجيع الأطفال على عادات التعبير الذاتى والتأمل الأخلاقى، مستخدماً الحديث واليوميات (عادتان أساسيتان فى حياته) كدعامتين للنظام التربوى. وقد كان مصلحاً « بستالوزياً »، واسكنه أضاف إلى أفكاره التربوية اهتمامه الشخصى الخاص، بالمثالية كما اكتشفها فى قراءته لطبعة « مارش » « سكوليريدج »، ثم « لورد زورث » و « هرذر »، و « أفلاطون » و « أفلوطين »، وأكثر من ذلك فى مطالعته لم تصوفة الشرق والغرب. ومع أن مدرسته ببوسطن قد باءت بالفشل فقد اكتسبت شهرة فى إنجلترا، وجلبت « لآلكوت » معرفة جماعة من المصلحين « التكامليين البريطانيين »، الذين التقوا كأصدقاء للتقدم الإنسانى، وناقشوا الإصلاح والإنتقال والتشكيل، وصمموا على أن « ينتقوا بقعة يمكن أن يقوم فيها الخير، ويمكن للإنسان فيها، غير مدفوع بالشر، أن يتجاوب مع

الله ، بنفسه ، ورفاقه ، وكل الطبائع الخارجية ^(١) ، وكانت النتيجة تجربة أراضى الفاكهة « الفروت لاندز » بهارفارد ، ماساشوسيتس سنة ١٨٤٣ ، وقد مؤلها وأدارها صديق « آل كوت » الإنجليزى « شارلزلين » . وفى نظر « آل كوت » كانت هذه التجربة تعنى أولاً محاولة للجمع بين الزهد « الفيثاغورى » وبين حياة « أسرة مترابطة » . وفى الفردوس الجديد لأراضى الفاكهة ، كان التفاح هو غذاءً رئيسياً ، لا إغراء ، ويجب أن يكون الناس والحيوانات ، بل والأرض أيضاً بمنجاة عن الرق والدنس . وعلى الأسرة المظهرة أن تدافع عن ذاتها كمنظمة جذرية لكل مجتمع . وكان عليها أن تكون أيضاً أكثر من ذلك ، كان عليها أن تكون صورة للقوة الإبداعية للجيل الروحى . لقد كان « آل كوت » يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الروح جاءت قبل المادة ، وأن كل « خلق » فهو من الروح . والله خلق روح الإنسان ، والإنسان ، إذ ينحط تدريجياً ويقرب من الحيوان ، يخلق الأشياء الأدنى للمادية الفاسدة فى الوجود . ومثالية « آل كوت » ، قد أفسدتها باختصار النزعة الصوفية . « فأقواله السحرية » التى كانت فى البداية على طريقة « كوليريدج » و« متهشية مع روحه » ، قد غدت تدريجياً باطنية خفية .

وقد أنقذه شيئاً ما من أوهامه « هاريس » والمهيجاليون فى « سانت لويس » ، الذين اضطروه إلى تحديد مثاليته ونبذ فرديته الرومانسية . وقد ذهب إلى حد تفسير فشل أراضى الفاكهة بأنه نتيجة إغراقه فى النزعة الفردية فى الأسرة ، إلى الحد الذى نحى معه كل النظم الإقتصادية والسياسية . ومن معرفة « آل كوت » بهيجلى « سانت لويس » نشأت مدرسة الإتحاد الصيفية للفلسفة سنة ١٨٧٩ — ١٨٨٧ التى كانت حدثاً هاماً فى تاريخ المثالية الأمريكية منذ أن جمعت فى صعيد

(١) انظر ص ٣٢٦ من :

Odell Shepard: Pedlar's Progress; the Life of Bronson Alcott (Boston, 1937).

واحد بين الهيجاليين والترانسندانتاليين (أى أنصار الفكر المتعالى) فى « نيو إنجلند » .

٥ — العزلة الروحية :

لقد كان « هنرى تورو » ثورياً نشيطاً من طبيعة خيرة . وهو لم ينبذ فقط الضمير البيوريتانى ، وإنما نبذ أيضاً الضمير الترانسندانتالى ، وعبر عن الوثنية كبداً للثقافة الذاتية . لقد كان « نيتشه » « نيو إنجلند » ، ونظريته فى « العصيان المدنى » كانت مجرد تبرير واعٍ فلسفى لسخريته المخلصة بالمجتمع وبخاصة مجتمعه . وقد اكتشف مخططاً عملياً دقيقاً للثورة الخاصة ، ولم يكن ذلك لأنه أحب الطبيعة أكثر ، وإنما لأنه وجد روحه (أعنى تأمله فيما يقرأ) فى أن تكون أكثر حرية فى العزلة والهواء الطلق . ولم يكن طبيعياً ألهم إلا بالعرض ، كان شاعراً لم يحس بأية حاجة إلى أخلاق تحددها منظمات خاصة .

لستأنى مجموعة من المجهودات الضائعة

قد ضمتها رابطة بمحض الصدفة .

هى تهتز ذات اليمين وذات الشمال

وقد تباعدت ربطاتها واتسعت

إلى أن ينصلح الحال ^(١)

وقد عبر تعبيراً جميلاً عن أشمل مبدأ فى مذهب الفكر المتعالى بنيو إنجلند

(١) انظر من ٨١ من .

Henry Dand Thoreau : « I Am a Parcel of Vain Striving Tied » in Collected Poems, edited by Carl Bode (Chicago, 1943)

أعنى به الخطر على حياة الروح الحرة من الاستغراق فى الإهتمامات الإقتصادية والسياسية .

« سنقضى ستة أيام فى عمل مجهد ، وفى اليوم السابع ننصرف حقاً إلى القراءة والاطلاع . سعداء نحن الذين نستطيع أن ننعيم بشمس سبتمبر الدافئة ، التى تضىء لجميع المخلوقات ، فى راحتهم وفى كدهم ، ولا أقل من شعور بالعرفان .. فالإنسان الصحيح البدن ، والذى له عمل مستقر ، فى قطع الخشب لقاء خمسين سنتاً ، ومعسكر فى الغابات ، لن يكون مواطناً طيباً للمسيحية . وقد يكون العهد الجديد كتاباً يختاره لبعض أيامه لا لسكل أيامه أو لمعظمها . فقد يؤثر أن يقضى ساعات فراغه فى صيد السمك . لقد كان الحواريون أيضاً صيادين ، وكانوا صيادين فى البحار من ذوى الوقار ، ولم يطوفوا أبداً بحثاً عن البيكريل فى الجارى المائية داخل البلاد . وعند الناس رغبة فريدة أن يكونوا صالحين دون أن يكونوا صالحين لشيء ، ذلك لأنهم يفكرون بغموض ، إن الأمر على ذلك سيكون خيراً لهم فى النهاية . وفى كل مكان عبارة « الرجال الصالحين » تم عن العودة إلى البراءة . فانظروا إلى أمام بالأحرى . إن المسيحية تأمل فقط . لقد علقت قيثارتها على الصنصاف ولا يمكنها أن تنشد أنشودتها فى أرض غريبة . لقد حملت حاملاً حزيفاً ، ولم ترحب بعد بالصباح بابتهاج » .^(١)

ولسكن هذه الثورة الدينية والأخلاقية بعيدة عن أن تشبه وثنية « نيتشه » فى أنها أصلية غير دعيّة ، وتقية .

ورغم الفردية الأخلاقية عند « ثورو » فقد نشأ عنده حس بوحدة الحياة كلها ، صوفية الطبيعة ، وعى بالتنفس مع النفس السكلى للحياة . « إننى أرى ، وأشم ، وأذوق ، وأسمع وأحس ذلك الشيء الدائم الذى تتحالف معه » . وإذ صدر من

(١) Henry David Thoreau : « Sunday » in A Week on the Concord and Merrimack Rivers.

(١٥٢ — الفلسفة الأمريكية)

جانب عن اطلاعه على الفلسفة البوذية ، في « بهاجا فاجيتا » ، ومن جانب عن عاداته في سرد حياته في الغابات ، فقد غدا « براهانيا » حقيقة ، يجد سلواه في أن يكون أقل انفصلاً وأمثل اتحاداً مع الحياة الخالدة ، وإذا اعتدينا بهدى مذكراته ، فيجب أن نصوره على أنه أصبح من يدعو الشرقيون « ناسك الغابة » يكتب « رسائل الغابة » .

« إننى أذهب وأعود بحرية غريبة في الطبيعة فهلا يكون لي فهم في الأرض ؟
أأست في جزء من أوراق شجر وخضر ؟ » (١)

هذا الاستغراق في الطبيعة لم يكن تقديساً « سبينوزياً » لنظام الطبيعة أو حباً لملاحظة المخلوقات والعمليات الطبيعية ، ولكنه إحساس بلانهاية الحياة التي يشارك فيها الإنسان . لقد كان في وسع « ثورو » أن يفرق في الطبيعة كما كان في وسع « هوبان » أن يفرق في « بروكلين » .

٦ — في البحر :

يعتبر هرمان ملثيل (١٨١٩ — ١٨٩١) من أكبر الشخصيات الثورية بين ثأري منتصف القرن ، وقد أتى من حدود « نيوانجلاند » وأمضى سنى حياته المبكرة والأخيرة في مدينة نيويورك ، وتعرف معرفة وثيقة على خاليج هدسون حتى « ألبانى » ، وعاش فترة في مزرعته غرب « ماساشوستس » . وفي سن السابعة عشر اتجه إلى البحر « كهوض عن المسدس والكرة » .

« لا تحدثني عن قسوة الحياة في أواسطها أو أواخرها فإن الشاب الصغير يشعر بكل ذلك . فقبل موت والدي لم أفكر أن أعمل لكسب عيشي ولم أشعر أن هناك قلوباً قاسية في العالم ، وكنت قد تعلمت أن أفكر كثيراً وبحسرة قبل أوانى » . (٢)

Henry David Thoreau : Walden.

(١)

(٢) انظر ص ٧٥ من :

Raymond Weaver : Herman Melville, Mariner and Mystic
(N. Y. 1921).

وحياته في البحر كانت في الحقيقة بديلاً عن العمل أكثر من كونها عوضاً عن المسدس والكرة . وكانت رومانسيته تعتبر هروباً من الحياة الروتينية إلى نشاطات الخيال : قال يصف مصنعاً للورق في « تارتاروس » : « أمام صفوف من المفاضد الخاوية كانت تجلس فتيات منظرهن خاو ، يحملن مظروفات خاوية مملأى بأوراق بيضاء خاوية في أيديهن الخاوية »^(١) .

ولم يكن يستطيع أن يتحمل عدم الإحساس الذي يتمثل في التمدنين من الناس والأقارب ولم يكن يستطيع كذلك أن يتقبل المثاليات العملية من جيرانه العمليين . فإن المبادئ التي كان يفهمها كانت مطلقات متعالية كاملة في نفسها ولكن بدون أدنى فائدة . كان يفهم المخاطرة البدنية و يعجب بتجركات القوى الطبيعية ، ولكن العالم غير المنظور سواء في النظريات أو المبادئ كان يخيفه أشد الخوف . فبالرغم من أن العالم كان يسوده الحب ظاهرياً فإن المحيطات غير المنظورة كانت مملأى بالرغبة والخوف^(٢) . ولأن « ملقيل » كان من طبيعة خاصة تأثر تأثراً كبيراً بعالم المطلقات . كان مثل « يوحنا » مستعداً للفرار من الله ولكنه مثل « الكابتن آهاب في موبى ديك » كان مستعداً لأن يواجهه متحدياً .

« إن السبب في أن غالبية الناس تخاف الله وفي الأعماق تكرهه أنها تشعر بالشك في قلبه وتتخيله عقلاً كاملاً فقط مثل الساعة »^(٣) .

وكان برنامج « ملقيل » التفكيرى أن يقرب الله عن طريق القلب لا عن طريق العقل — كان يتخيل أن الإله والإنسان كلاهما قوة هائلة غامضة بالنسبة

« The Tartarus of Maids », quoted in F. O. Matthiessen, *American Renaissance; Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (London and N. Y., 1941) p. 401.

Weaver, op. cit, p. 26. (٢)

(٣) من خطاب إلى « هاوثورن » أورده « ويشر » نفس المصدر السابق ص ٣٢٢ .

لنفسهما ولبعضهما البعض وأنها يدخلان معاً في مأساة يشعر كل منهما بها ويتفاعل معها . « إن مأساة العقل » كما سماها « سيدويك » عبارة عن مجموعة من مآسي « برومائيوس » و « جوب » و « يوحنا » . إن الخوف من أن الإله مخيف فعلاً لا يكون هذياناً وجنوناً شريراً فقط كما يبدو جنون الكابتن آهاب وحققه للتأري غير المتعمق ، وإنما هو مواجهة جريئة لنتائج مخاطر فلسفية في الانتهائى .

وكانت أية محاولة لجعل المبادئ المتعالية معادلة للمقاييس الحضارية تبدو « للمثيل » طريقة شائنة . كان يشعر نحو المفكرين مثل « إمرسن » بالاحتقار الشديد ، وكان يقول عنهم إنهم « مشقوقو الجبهة » لأنهم يعتقدون في التعويضات و « الاتصال » . وبالرغم من ذلك فقد كان يشعر إن لم يكن بالاحتقار فبالشفقة نحو هؤلاء الذين كانوا يتجاهلون الأشياء العالوية الفلسفية ، والذين كانوا يخضعون خضوعاً تاماً وبائساً للمثل القائل « أيها الخاطئ ، فلتسكن خطيئتك للحياة كلها »^(١) . وكان يعتقد اعتقاداً تاماً في قول المسيح بأن العلاج الوحيد هو أن « يولد الإنسان من جديد » ، ولكنه كان يعلق أهمية كبرى على أن هذه الولادة لها مبادئ الجدّة . وكان تفكيره الرئيسى يتكون في اعتقاده أن المطلق والمبادئ النسبية مهمة جداً لبعضها البعض بالرغم من أنها غير واضحة في نفسها .

والسطور الأخيرة في « البجاجة البيضاء » التي يتخيل فيها الإنسانية على ظهر سفينة سريعة لا تفرق أبداً ، ربّانها هو الله ، تسير بناء على أوامر صارمة — هذه السطور يمكن شرحها على أنها اعتراف بالإيمان المطلق أو باليأس الكامل . « لا تُدَقُّ أذناً إلى الخرافات والهدر الذى يقال عن الوجهة التي نسير فيها لأنه لا يوجد واحد على ظهر السفينة يعرف شيئاً حتى ولا « الكومادور » ، ولا القس » .

وتصورات أستاذنا العالم أيضاً خاطئة . ولا تصدق أيضاً ساكنى الكهوف الذين يؤكّدون بسخرية أن الربّان لا يقصد مرفأً معيناً أبداً . لأنه لا يمكن تصور أن تكون هذه السفينة هي المسكن الدائم لنا وإلا فكيف يمكن أن نفسر أننا بمجرد صعودنا على ظهرها ونحن بعد أطفال ضغار نشعر بدوار البحر نتيجة لهزاتها العنيفة . ولو أننا حين يتقدم بنا العمر لا نكاد نشعر بها كثيراً إلا يوضح هذا أن الهواء الذى نتنسمه يغدو غير صحى ثم يصير غير محتمل نتيجة لطول الإقامة وأنه لا بد أن يكون هناك مكان مقدس هادىء بعيد فى الوقت الحالى ولكنه ينتظرنا جميعاً ؟

« ألا يا أصدقاء السفينة ويا زملاء الدنيا حولى فى كل مكان، إننا نقاسى كثيراً من الشدائد ونحن نبتهل كثيراً إلى قائدنا الأعلى وإلى قوادنا العلويين فى الملا الأعلى . ولسكن أشد شدايدنا هي التى نصنعها بأيدينا ولا يستطيع قوادنا إنقاذنا منها حتى ولو أرادوا : ومن العذاب الأخير : لن يستطيع إنسان حتى أن ينقذ أخاه . وكل كائن إلا بد أن يسكن لنفسه المنقذ . أما بالنسبة لما تبقى فلا يخلق بنا أن نشور ولا يجب أن ننسى أنه مهما تعذبنا من غيرنا ومهمها أحاط بنا فإن الحياة ما هي إلا رحلة وجهتها الملاذ الأخير » ^(١) .

وقصيدته « كلاريل » غير واضحة الهدف وتتحدث عن المدينة المقدسة وروادها من الحجاج . ومثل السيد المسيح نجد « كلاريل » يبكى على أورشليم بدافع الشفقة أكثر من دافع الاحتكار ، ولكنه مثل المسيح أيضاً يبدى اهتماماً بصنوف كثيرة من الحجاج ومثالياتهم . وهناك شخصيات ثلاث يخصصها بكثير من الاهتمام : « كلاريل » الطالب ، « وفان » الناسك ، و « رولف » الفيلسوف المتعالى من نمط « ثورو » ، هؤلاء الأمريكان الثلاثة الذين يمثلون اتجاهات ثلاثة

(١) ص ٤٦٣ — ٤٦٥ من :

Herman Melville: White Jacket (N. Y. 1850).

في عقل « ملقيل » ويصورون أنواعاً من اللاتينيين والإغريق واليهود والعرب ..
وأخيراً يستمعون جميعاً إلى ناقدين أورو يمين عن الحضارة وخصوصاً عن الحضارة
الأمريكية — وأما الأمريكي « أونجار » فإنه يضيف إلى عرضه للقضاء والقدر
هذه الأفكار الحزينة عن أمريكا^(١) :

أيتها الديمقراطية

« أيتها العاهرة من جيل فاسد
ومن نشأة فاسدة خاسرة — إنه لمن
الأحسن لها أن تشعر بالقيود
على أن تفسد العالم بأجمعه
وتجعل مساكنه معطلة
ستوقفها آسيا عند حدها
آسيا القديمة في الشرق
ولسكن في العالم الجديد تسرع جميع الأشياء ..
لا يسرع الناس فقط ولكن تسرع الدولة أيضاً
وبسرعة أيضاً يفتقر البيض
سيأتي الوقت سيأتي الوقت

فإن قائداً واحداً يستطيع أن يفعل الكثير
فما بالك بمائة ألف واحد قد عذبهم الألم العالي

(١) قصد « هنري ويلز » بشخصية « قاين » أن تمثل « هاوثورن » ..

فلاهم بالمشاعر الرهيبة القاسية
ما الذى سيربط هذه البحار التى تسرى بينها
المنافسة الحامية غير المقدسة .. ولكن
سيأتى الوقت . . ما الذى سيأتى : ثلاثين عاماً
من الحرب

أيتها المستويات الراكدة
ستهب عليكم العناصر الأنجلوسا كسونية
والصينية وستجر العار على عناصركم
فى عصور الديمقراطية المظلمة

إن الإنسان يشعر بضبيعة الأمل وبعثرة التراث الأخير
ويصرخ .. ابنوا كنائس حتى الأبد — لقد أنهى
كولومبوس حلم الظالم ولا توجد دنيا جديدة للإنسانية^(١) .

وهذه السطور المتشائمة تبدو فى منتهى القوة على الأقل فى نظر « ملثيل » ،
وتعكس آراءه ، إلا أن القصيدة لا تنتهى عند هذه النغمة . فإن الأمريكيين
الثلاثة يعبرون عن ثقتهم فى القضاء والقدر ، والثقة العلمية فى الناقدين الأوربيين .

٧ — الاشتراكية الروحية والتلقائية

يعتبر « هنرى جيمس » الأكبر من أهم الثوار الباحثين ، ولكن ثورته اتخذت مظهراً جعله إلى اللجوء إلى التلقائية من ناحية ، ومن ناحية أخرى إلى الوثوق في قدسية البشر — وكان من أهم الشخصيات التي كونت شخصيتها بطريق فريد . وكان يعتقد أن التلقائية فيه ليست صفة فردية ولكنها صفة روحية يشترك فيها كل البشر . وكان هدفه أن تجتمع الفردية والجماعية في وحدة روحانية ، ولكنه لم يحقق بالتجربة أكثر مما تحققه ذبابة الخيل . لأنه كان يغطي نقده اللاذع بروح دينية ويعبر عنه بأسلوب سهل مشوق . لقد كان كاتباً لامعاً ومن أجراء الروحانيين الحقيقيين في تاريخ تحدى القوانين الموضوعية .

وهذه الكلمة « تحدى القوانين الموضوعية » تحتاج لشرح . فهي عبارة عن ثورة معينة ضد القانون والنظم الموضوعية ، وتتصور الحياة الروحية تحدياً لحب النفس والاعتماد عليها . ومما جعل عقيدة « هنرى جيمس » هامة أنه أعطاهها مظهراً دينياً متصوراً أن الديمقراطية السياسية تعتبر تعبيراً عن الثقة في الطبيعة الإنسانية وفي التقدم نحو مجتمع تتلاشى فيه القوانين والحكومات و « كل الفروق الخاصة » . ويتداخل بنظره هذه في المجال الاقتصادي مقارناً النظريات الاقتصادية « المظاهر الإنسانية القذرة » بمجتمع روحاني تختفي فيه الملكيات الفردية . (وهذا هو تعبير سويدنبرج عن الأنانية)^(١) .

وعند ما بلغ به الازدراء مداه نحو المشيخيين الأمريكيين ، سافر إلى

(١) انظر ص ١٥ ، ٣٧ ، ٤٨ من :

Henry James : Lectures and Miscelanies (N. Y. 1852).

المحاضرة الأولى : عن « الديمقراطية وتبايراتها » — المحاضرة الثانية : « الملكية

كروم » .

انجلترا حيث قدمه صديقه « جوزيف هنرى » إلى العالم الإنسانى العظيم « مايكل فاراداي » . وكان « فاراداي » مخلصاً بالروح وبالنفس « لجيمس » وجعله يتعرف إلى مجموعة مختلفة من أتباع المذهب « الكاثينى » ، لأن « فاراداي » كان يتبع الكنيسة « الجلاستية » أو « الساندمانيين » وهى فرقة إسكتلندية صغيرة تعتقد أن مملكة الرب مملكة روحانية . وكانت قد نجحت فى جعل العقائد تنتهى إلى تعبيرات غاية فى البساطة حتى تستطيع أن تقف أمام حماسة « الإنجيليين » ، وكان « روبرت ساندمان » يتبع تعاليم جمعية « جون جلاس » ويعبر عن أن العقيدة ليست إلا مجرد اعتقاد عادى فى صدق قضية معينة بالنظر إلى شواهدنا ، وأن هذه العقيدة إما تلقائية أو مستحيلة ، وأن لُب الدين يكمن لا فى إرادتنا فى أن نعتقد بل فى هذه الرحمة التى ينعم بها الإله بمحض إرادته على مجموعات المر يدين الذين ينفذون تعليماته . وكان أتباعه يكوّنون زمالة من نوع بسيط تعتمد على الاتحاد وتبادل السلع ، والرهبان الذين يعملون بدون أجر وعدم الاهتمام بالأمور الدنيوية . « هنا لا يمكن لإنسان أن يتفاخر وايست لدى أى فرد من الأسباب ما يجعله يعتقد أن الإله يخصه بالاعتبار أكثر من الآخرين » (١) .

وبهذه العقيدة المتناهية فى الديمقراطية ، المتناهية فى البساطة ، صار « جيمس » متحولاً خالصاً . ومن ذلك التاريخ صار هو و « ساندمان » يعتبران أن الدين عدالة اجتماعية ، « نزعاً أخلاقية سليمة » .

وقد طبع نسخة أمريكية من خطابات « ساندمان » فى ١٨٣٨ ، وفى عام ١٨٤٠ كتب رسالة موجزة بعنوان « تعليمات على الإنجيل الرسولى » . ومن الواضح

(١) Robert Sandeman . Letters on Thoren and Aspasio, quoted in Austin Warren : The Elder Henry James (N. Y. 1934) p.36.

أن « هنرى جيمس » قد تمسك تمسكاً تاماً بعقيدته الجديدة . وهذه العقيدة تبين لنا بوضوح حالته الروحية ، والمآزق الذى جرت به إليه : « من يوم ولادتى لم أشعر أبداً بأن لى رغبة شريفة طبيعية لم تشبع . ليس هذا فقط ، بل إننى كنت أستطيع أن أفعل لمجرد رغبتي الشخصية ما هو كفى بأن يبعثر إمكانيات منزل بأكمله . وبالرغم من ذلك فإن آلاف الأشخاص من حولى ، وهم مساوون لى فى المكانة وفى بعض الأحيان أعلى منى شأنًا ، لم يستطيعوا أن يستمتعوا طول حياتهم بغذاء صحيح أو نوم صحيح أو ملابس صحيح فيما عدا أن يدفعوا الثمن من جهدهم الشخصى أو جهد والدهم ، أو ابنهم ، ولم يكونوا يستطيعون أن يطلقوا العنان لرغباتهم الشخصية إلا بمجهود جبار من المظاهر الاجتماعية . وإنه لمنتهى العدالة أن أكون طاعماً وساكنًا ولابسا بكل ما يناسبنى وأن أتعلم حتى أخرج من جهالتى . ولكنه ليس من العدل أبداً ، وتعتبر هذه إهانة كبيرة للعدالة الإلهية ، أن أعطى أنا من المجتمع حياة كاملة من الترف والحبوحة بينما رجال كثيرون ونساء كثيرات — كلهم أرفع منى شأنًا — يمضون حياتهم بأقل القليل من الطعام ، ويسكنون ويلبسون بطريقة بائسة ثم يموتون أخيراً بنفس. الجهالة والغباء ، وليس وبالأسف بنفس الطهارة التى أحاطت بطفولتهم^(١) .

« وقد شعرت طويلاً بهذه اللعنة الروحية تنمو بنفسى وتعبر عن عدالة غاضبة مهيمة ، وتعذب روحى كثيراً لهذه الهزات العنيفة الغاضبة وربّات الضمير المعذب ولكنى لم أجد أبداً أى باب مفتوح لى للخلاص . ومعنى هذا أننى شعرت بعد تفكير نهائى دقيق أنه إن لم تمتد يد العناية الإلهية دائماً وبمنتهى الإذلال حتى تدمر كل غرورى وفخرى فإننى لابد أن أخضع للحالة الراهنة من الأمور أكثر من غيرى من الناس . ولم أكن أعرف لنفسى أية رغبة خارجية ، فقد

كنت أتمتع بمركز اجتماعي مرموق وكنت أحظى بمحادثة وصداقة عظماء الناس ، وأعيش في رغد من العيش . ولم أشعر إلا بالرضى للعدالة الإلهية فيما عدا ما كان يفزع روعي من مفازع كانت تعترى مشاعري ، وتحطم غروري وإلا كنت سأقود أيامي بمنتهى الرضا في حظيرتي ولم أكن لأحلم أبداً بأن أى رغبة لأخواتي بالنسبة لطبيعتهم أو لمجتمعهم تعتبر رغبة حقيقية واضحة لرغبتى أنا بالنسبة للإله . تخيل إذن فرحتى المفاجئة وراحتى الصادقة وقد تعرّت ديانتي من الزيف . وحمتنى من العواصف القدسية وبدأت أشعر بأول شعاع من الرضاء الروحي . والحقيقة المسيحية . هذه الحقيقة شجعتنى على أن أتبع غرائزى وميولى العقلية فى . أن أقذف بالكنيسة والعقائد الدينية إلى الشياطين التى تهتمها هذه الأشياء . فالمسيحية الروحانية معناها الجانب الدنيوى من الإسم الإلهى ، أى الرغبات الإنسانية الطبيعية وهى ما يشترك فيه كل الناس كشخص واحد وما ينتج عنها من أن ينفصل الإنسان عن أخيه الإنسان ، وبذا لا أستطيع أبداً أن أصبو إلى رضا الإله أو صبره إلا بموقفى الاجتماعى أى بشخصيتى وسط هذا المجتمع الهائل من الرجال من كل العناصر والأديان غير شاعر بأى اهتمامات تجاه أى شخص من الناس ولكن على العكس أن أتذكر بصراحة لكل أمل شخصى لى نحو الإله مادامت هذه الآمال لا تتجه نحو الخلاص من الطبيعة الإنسانية ولا تبنى ببساطة على حب الإنسان للعنصر الإنسانى ^(١) .

هذه اللوحة من الإعترافات الروحية تجمعت من قراءاته لأعمال «سويدنبرج» فى سنة ١٨٤١ ، وكان «السندمانيون» قد حطموا فيه «الأنانية» وخلقوا فيه ثورة ضد القوانين ^(٢) . كانت كتابات «سويدنبرج» قد زودته بتصور وضعى

(١) William James (ed) The Literary Remains of the Late Henry James (Boston, 1885) pp. 89—91, 92, 93.
(٢) لقد نبذ «السندمانيون» من الناحية الفنية «نزعة تحدّى القوانين الموضوعية» ،

«الإنسانية الطبيعية الروحانية خصوصاً تفسير «جارت ويلسون» لها .
ومن أفصح وأعظم تعبيرات «جيمس» الفلسفية عن الديمقراطية خطابه
«الصادر في الرابع من يوليو في نيويورك — رود أيلاند — بعد نشوب الحرب
الأهلية ، وفيها يقدم الولايات المتحدة كوارثة لنضال أوروبا ضد الطبقة الإجتماعية
وبذلك تكون أمة مميزة بأن تبدأ تاريخها بالإيمان في ضرورة تأمين الحرية
الفردية . وهو يعتبر أهم عمل للأمة إكمال الديمقراطية الجماعية التي يتمثل فيها كل
الرجال كأعضاء مقدسة للمجموع الروحي للإنسانية ، وهو وقد صاغ هذه المثالية
الديمقراطية يتساءل : «والآن وقد تبينت روح سياستنا فما الذي هناك في تكوينه
أو في ميراثنا الإنساني حتى يؤدي هذه الروح الحقنة ويهدم أملها الرائع بأن يحولنا
نحن أطفالها من أخوة مخلصة مؤمنة حريصة على أهدافها العالمية إلى قطيع من
الخنازير المزخرفة بل إلى مجموع من المخاطرين السياسيين الذين يغير لون فسادهم
زرقة المحيط الجميل ويطعن أوروبا ويدمغ كل أمل إنساني مكافح باليأس»^(١) .
كان جوابه أن شرور العبودية والزخرف للمادى اللذين هما منبع السياسة الأمريكية
والمدنية يجب أن تفصل بوضوح من الكيان الروحاني للناس وإلا أصبح الأمريكان
«أكثر شعب محتقر على وجه الأرض ؛ ناس قد حطموا كل حقوق الإنسان العادلة
التي ولد بها كل إنسان من أجل أقذر ماديات وشهوات عارمة وزيف منتصر»^(٢) .

ولكنهم مع ذلك شجعوا النزعة الأخلاقية ؛ وقد مضى «جيمس» في هذا الاتجاه إلى
مدى أبعد من أئمة الفرقة .

(١) ص ٣١ من :

Henry James : The Social Significance of our Institutions,
an Oration Delivered . . . at Newport, R. I; July 14th—1861,
(Boston 1861).

وقد أعيد طبعه كاملاً في ص ٢٣٤ — ٢٥٦ من :

Joseph Blau (ed) : American Philosophic Addresses.
1700—1900 (N. Y. 1946).

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

ومتبعاً « فورييه » استخدم « هنري جيمس » كلمة « المدنية » حتى يعبر .
باحترار عن الإنسان ذي المبادئ ، ولم يرحم حتى أحسن أصدقائه وأكثرهم ثقافة .
وأشار خاصة إلى : « هذا العدد الضخم من الناس الذين يعيشون و يمحون في
قناعة مع قوانين المجتمع المتخاذلة وهم الشعراء وكاتبو المقالات والعلماء والفنانون .
والمثاليون المتطلعون ورجال العلم ، كل هؤلاء الذين يعتبرون المبادئ الإنسانية هي
قانون الحياة البشرية المطلق »^(١) .

وكان « جيمس » ناقداً عنيفاً لأفكار « إمرسن » مع أنها كانتا على وفاق .
كان القانون الإلهي للاعتماد على النفس يمثل له قمة الخطيئة والغرور . وكان
يهزأ من الوجدانيين لأنهم كانوا « يحتفظون بطابع الكنيسة » ، وكان ينسب
عليهم أنهم من أكثر الكنائس جهوداً على المبادئ الأخلاقية . وكان ينقد
كذلك المبادئ خارج الكنائس . كان يحمل عليها بقوله : « إنها ترانسندنتالية » ،
وثقافة أخلاقية وحب للإنسانية ... وعلى العموم « الضمير الإنجليزى الحديث
الذى يشعر بنفسه وثقافته أكثر من اللازم »^(٢) .

وأكثر من ذلك بكثير من الشواهد يمكن جمعها من كتابات « هنري .
جيمس » لتعبر عن مدى ثورته ضد الفردية . ولكن المهم أن نوجه الانتباه
إلى أن غلوه في تأييد « الكاثينية » يعتبر إحياء للمبادئ الأفلاطونية . هذه
المبادئ في تفكير « هنري جيمس » توضحها الفقرة الآتية :

« هناك ثلاث دوائر للحياة في الإنسان إحداها خارجية أو جسمية والأخرى
داخلية أو نفسية والثالثة روحية أو قلبية ؛ أو مملكة للحسد وأخرى للعقل أو النفس .
والثالثة للروح ، وكل من هذه الممالك تنادى بوحدتها وتكوينها ، الأولى لأنها

(١) ص ٢٠٢ من كتاب « وارن » المشار إليه :

Warren op. cit.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٣ .

تكونت بالإحساس، والثانية بالعلم، والثالثة بالفلسفة. وكل من هذه الملكات تنادى طبيعاً بضوء مناسب لها. فالشمس نور الحس، والعقل نور العلم، والكشف نور الفلسفة. هذا الكشف يبين للناس جميعاً وحدة الإنسان أمام الله، فلا إنسان جسد واحد، وروح واحد، وإله واحد، وعقيدة واحدة، وتعميد واحد، وأب واحد مقدس وهو فوق الكل وفي الكل وخلال الكل. ولأن هذا الإنسان من الواضح أنه اجتماعي ويكون وحدة من كل الأعضاء نحو الفردية العنصرية على الأرض وتؤدي بكل العناصر التي تنادى بعدم المساواة بين الناس التي هي المصدر المتختم بالذيلة والجريمة»^(١).

ولم يظهر ناقد أصيل حر حقيقي في هذه البلاد بالرغم من ظهور أناس عمليين وبكثرة، وربما كان أسرع تأثير «هنري جيمس» وفلسفته تأثيره على ذهن «وليم جيمس»، وستحدث عن هذا فيما بعد.

وقد يعيننا على تبيان طابع فكر «هنري جيمس» ووجهة نظر «وليم جيمس» التي يعارض بها والده أن نقتبس الفقرة التالية من مقدمته في كتاباته لوالده:

«إن نزعة أخلاقية مطلقة معناها الفردية التعددية، والدين المطلق معناها الواحدية، وهذا يظهر لنا عمق فراسة السيد «جيمس» الدينية التي كان ينادي فيها بأن يجعل الأخلاقية هدفاً لملتته العنيفة فواجهها بالدين مواجهة عدوين يجب أن يموت أحدهما ليعيش الآخر. فالاتحاد بين النزعة الأخلاقية والدين اتحاد سطحي، وانفصالهما أصيل. وإن أعظم المفكرين هم وحدهم الذين يعتقدون أن أحدهما يجب فعلاً أن ينتهي»^(٢).

(١) انظر ص ٤٣ — ٤٥ من :

Henry James, op. cit.

(٢) انظر ص ١١٨ — ١١٩ من :

Willian James, op. cit.,

الفصل السادس

النظور والنقد الإنساني

- ١ -

في سنة ١٨٥٩ وبينما كان كتاب أصل الأنواع في طريق الصدور من المطبعة في إنجلترا ، كان ثمة صبي في « ميداتون » ، بكونتيكت ، ينظر حوله في قلق باحثاً عن إيمان يشغل مكان «أشد أشكال الكاثينية تنفيراً» وهو الذي رُبي في كنفه ، والذي ينبذه الآن نبذاً باتاً . كان «جون فيك» في السابعة عشر فقط ، ولكنه كان قد تشبع بالأدب اليوناني والتاريخ اليوناني ، وباللغويات المقارنة ، وبالتأملات الجيولوجية ، وليس أحد من هذه المجالات يصاح لنظام اللاهوت المسيحي . وقد تحوّل إلى الكاثينيين المتحررين بحثاً عن ضوء يهتدي به . ولكنهم كانوا بالنسبة إليه أسوأ من كونهم لا فائدة منهم . وقد اعترف فيما بعد « بأن مؤلف «بوشنل» البليغ بما فيه من جهل مطبق بالعلم الفيزيائي ، قد هز إيماني أكثر مما هزه أي شيء آخر» . وفي تلمسه للمظان عثر على كتابين أمداه في الحال بإيمان مشرق وبندشاط طيلة حياته : « فون همبلدت : «الكون» وكتاب «بكل» : « تاريخ الحضارة» . وكان الأول بالنسبة إليه « ملحة شعيرة عن العالم » وشرح الكتاب الثاني له سبب التقدم . وهذان الكتابان معاً يمكن أن يزودانا بعلم تام للطبيعة والأخلاق . ولكن هل يمكن أن يوضعا معاً ؟ هل يمكن إظهار علوم الإنسان على أنها معتمدة على علوم الطبيعة ؟ هل ثمة قانون كلي يحكم التاريخ الطبيعي والإنساني معاً ؟ مثل هذا القانون إذا كان من الممكن أن يوجد ، فلن يحفظ فحسب لللاهوت الطبيعي المكان المرموق الذي سقط منه ، ولكنه سيحوط برعايته أيضاً العلم

الشباب الناجم عن نشأة المدنية ، أعنى فلسفة التقدم الإنسانى ، فيزياء اجتماعية ! لا بد له من أن يمجدها . وفي غضون أشهر قليلة اكتشف الوضعية بتصنيفها للعلوم وقانونها عن المراحل التاريخية ، لتبرهن على أن العلوم الاجتماعية يلزم أن تؤسس على الطبيعية . وقد اكتشف أيضاً أن « هربرت سبنسر » قد قصد أن يحسن مذهب « كومب » بقانون عن التقدم الكلى ، وإعلانه عن فلسفة شاملة تأليفية ، وقد اشترك « فيسك » فوراً في سلسلة مؤلفات الفلسفة التأليفية .

كانت الحاجة إلى فلسفة كونية حاجة عامة ملحة في ذلك الزمن في أمريكا وأوروبا على حد سواء ، ذلك لأنه في أوروبا أيضاً كان يرتفع شأن العلم الطبيعى ، وقد عمّ هنالك الخوف بين رجال الأخلاق واللاهوت في أنهم مالم يصلوا إلى وفاق مع القانون الطبيعى والتاريخ الطبيعى فعليهم إما أن يتخذوا ذلك الأساس الحالى اللأرثوذكسى الذى اتخذه أنصار الفكر المتعالى الكانطى ، أو يقلعوا عن مزاعمهم ويستخدموا المناهج الاستقرائية والالتجاء إلى الوقائع . فلم يعد في الوسع التشبث باستقلال علم الأخلاق ، بل إن هذا الاستقلال لم يعد مرغوباً فيه . وكان أفضل من ذلك بكثير أن يكون للإنسان القدرة على أن يطالع في التاريخ الإنسانى ، أنماط عالم هو في ذاته كما قال « فون همبلت » : « ينمو على الدوام ، ويكشف عن أشكال جديدة » . وإذا شئنا أن نستشهد بكلمات « جون فيسك » الحافلة بالمعانى : « إن الإنسان والطبيعة يتماثلان في أنها يعبران جسر الزمن ، الذى تنطمس بدايته انطماس نهايته في ظلام الأبدية الخيم » . هذا الكون كما يراه المذهب الطبيعى الرومانسى لم يكن هو نظام الطبيعة الثابت الأزلى كما يعتقده مذهب الربوبية ، ولكنه نظام متحرك ، زمنى ، ظاهرى ، وتقدمى . إن العالم نفسه يبدو الآن ككائن عضوى يمكن ملاحظة نشاطه في الزمن وإن كان لا بد من أن يظل أصله وجوهره مجهولين إلى الأبد . ومع أن مثل هذا العالم يبدو أقل أمناً من عالم

في يد عناية إلهية شاملة ؛ إنه ليبدو أكثر معقولة وإثارة ، وموطناً أشد ملاءمة للإنسان من ذلك العمل الملعون الذي تصوره الأرثوذكسية ، أو ذلك الذي يثور وينجذب كما يصوره النيوطنيون . وعلى ذلك فباسم تشبيه العالم الطبيعي بالعالم الاجتماعي أبدع فلاسفة الكون في القرن التاسع عشر لنفسهم نظاماً طبيعياً يناسب نظامهم الاجتماعي الخاص .

« إن القوة اللامتناهية المطلقة ، التي سعى مذهب المشبهة بطرق لاحتصر لها أن يعرفها ويحددها بصيغ ميتافيزيقية ، وبذلك جعلها متناهية ونسبية ، هي القوة التي يمتنع المذهب الكوني عن تعريفها وتحديد لها بصيغ ميتافيزيقية ، ومن ثم يقر — بقدر ما تسمح به مطالب القول والفكر الإنساني — بأنها لامتناهية ومطلقة . وعلى ذلك فمن التقدم من المشبهة إلى المذهب الكوني ، يظل الموقف الديني دون تغير من البداية إلى النهاية . وعلى ذلك فالعداء الظاهر بين العلم والدين وهو الفرع الدائم عند الأذهان الجبابة أو السطحية ، والذي لم تفعل الفلسفة الوضعية بالمقارنة إلا قليلاً للقضاء عليه ، قد قضت عليه الفلسفة الكونية قضاءً مبرماً وإلى الأبد ^(١) .

لاحظ كيف أن « فيسك » يلح على مزايا المذهب الطبيعي على المذهب الإنساني من أجل مذهب الاعتقاد بوجود الله . فعنده وعند كثيرين غيره من الفلاسفة الدينيين المتعمقين في ذلك الزمن ، جاء اكتشاف نسبية المعرفة الطبيعية بمثابة تحرير عظيم للإيمان ، بمثابة أساس جديد لتأييد وجود اللامتناهي ، والقوة الترسندتالية ، ومنهج أشد موضوعية من منهج المثاليين ، للوصول إلى هدفهم الخاص المطلق . لقد كان « فيسك » متعلماً ولكنه لم يكن مبتدعاً مبتكراً ،

(١) John Fiske : Outlines of Cosmic Philosophy (London, 1874), 1, 184.

(م ١٦ — الفلاسفة الأمر بكية)

وهو لم يفعل أكثر من أن يبسط فلسفة « سبنسر » من وجهة نظر هذا الحساس للاعتقاد الكونى فى الله — وقد انزعج واضطرب حين اكتشف أن « سبنسر » نفسه لم يفهم أهمية إبراز فكرة الكون . فعند « سبنسر » التأليف فى العلوم الوضعية ، هو موضوعية أولى ، وعند « فيسك » من ناحية أخرى ، العلوم هامة لأنها قادت إلى « ملحمة الطبيعة » والطبيعة هامة لأنها قادت إلى الله .

وقد ظهر فى الضوء المدى الذى مضى إليه « فيسك » باعتقاده الكونى فى الله بعيداً عن حماسه فى شبابه للوضعية ، فى محاضرتين مشهورتين ألقاهما فى مدرسة الصداقة الصيفية للفلسفة ، وكانت محاضرتيه سنة ١٨٨٤ بعنوان « مصير الإنسان » وفى سنة ١٨٨٥ بعنوان « فكرة الله » ، وفى مقدمة هذه المحاضرة الثانية أبدى « فيسك » دهشته من أن كتاب « مصير الإنسان » قد فسر تفسيراً عاماً بأنه يدل على « تحول » من جانبه . ومن ثم بين أنه يضيف الآن فصلاً آخر إلى « فلسفته الكونية » بإظهار أن نظرية التطور قد أدت مهمتها كتطور يقف فى وجه التطور الكورنيكى ، وبذلك حفظت للإنسان موقفه القديم القيادى فى العالم ، مثلما كان شأنه على أيام « دانتي » والقديس « توماس الإكوينى » . ولم يعبأ بأن يذكر إلى أى حد يتفق تفسيره مع نظرية « سبنسر » عن المعلق . « فى مثل هذا الأمر المهم من الأفضل للإنسان أن يقتصر بالحديث عن نفسه » .^(١) ومن ثم شرع فى وصف الله كما يلي : « إن الطاقة اللامتناهية الأزلية التى تصدر عنها جميع الأشياء ، والتى هى نفس القوة التى تنبثق فى ذواتنا فى شكل الوعى ، هى يقيناً القوة

(١) John Fiske : 'The Idea of God as Affected by Modern Knowledge (Cambridge 1887) Preface p. xxv.
وفى وصف موعظة عن الله من « هكسلى » فى سنة ١٨٧٩ علق بالآتى : « لقد أزاح « هكسلى » عن نفسه عبء بعض أفكاره الباطنية ورماعا على — نحن معاً مخلوقان مسكينان يناضلان لجم أفكار أعظم شأناً على طاقة الذهن البشرى » .

John Spencer Clark : Life and Lectures of John Fiske (Boston and New York 1917) p, 412.

«التي نقر ههنا بأنها الله . فالحد المغلق توخيت بعناية أن أمتنع عن استخدامه ، فهو لا يظهر في صلب هذا المبحث . إنه يصف فقط جانباً من الألوهية ، ولكن كتاباً سطحياً من كل مدرسة قد انتهزوه ، واستخدم على أنه يرادف تماماً الألوهية . ونصبوا أنفسهم دعاة لأشد ما غرق فيه العالم من هذر وكآبة منذ أيام مدرسية العصور الوسطى»

« إن العالم ككل يخرج في كل عصب بالحياة — لا الحياة بالمعنى المحدد المؤلف ، ولكن الحياة بالمعنى العام ، والتميز الذي اعتبر مرة تميزاً مطلقاً بين الحي وغير الحي ، يتحول إلى تميز نسبي ، والحياة كما تفصح عن ذاتها في الكائن العضوي . تراها فحسب شكلاً متخصصاً من الحياة الكلية .»

« إن تصور المادة ميتة أو قاصرة قصوراً ذاتياً ينتمى إلى نظام للفكر نشأ تماماً من المعرفة الحديثة . فإذا كانت دراسة الفيزياء قد علمتنا شيئاً ، فهو أنه ليس ثمة شيء في أي مكان في الطبيعة جمود أو همود . فالكل يرتجف بالطاقة .»

« إن القوة اللامتناهية الأزلية التي تتبدى في كل نبضة من نبضات العالم ليست شيئاً آخر غير الله الحي ... والمصدر الدائم للظواهر ليس شيئاً آخر غير القوة اللامتناهية التي تقيم الحق . فإذا كنت لا تستطيع أن تجده بالبحث فضع ثققتك فيه فلن تقهرك أبواب الجحيم ، ذلك لأنه لا الحكمة ولا العقل ولا المشورة تتوقف في وجه انسرمدى .» (١)

نعم قد يظن كل من استمع إلى « فيسك » أنه عاد إلى إيمان آباءه ، ذلك لأنه وإن كان أسلوب عرضه لفلسفته الكونية قد تغير بعض الشيء ، فإن روحه كانت

(١) Fiske : The Ides of God, pp. xxv — xxviii, 149—150, 166—167.

مسيحية ، ومقصده كان للتوفيق . فحتى أنصار الفكر المتعالى الذين كانوا يجتمعون
« بالكونكورد » لم يكن في استطاعتهم أن يتشاجروا معه .

وكان تأمل « تشارلز ساندروز بيرس » الكوني من طابع مختلف بالمرّة ،
ذلك أنه وإن كان قد درس بعناية المذاهب الأوربية ، وبخاصة المذاهب الألمانية ،
فقد نهض بمراجعات طريفة ورائعة فيها ، اكتسبت أهمية تاريخية رغم أنه في
عصره كانت هذه المراجعات مغلفة بألوان متنوعة من الغموض . ويلوح أنه بدأ
في صياغة مذهبه تحت تأثير « شيلنج » .

« لقد ولدت ونشأت بجوار « الكونكورد » أعنى كبردج في العهد الذي كان ،
فيه « إمرسن » و « هـج » ، وأصدقائهما يبذرون الأفكار التي تلقوها من
« شيلنج » والتي تلقاها « شيلنج » من « أفلوطين ومن « بويهم » ، ومن — علم الله —
آية عقول أذهلها تصوّف الشرق الهائل . ولكن جو كبردج كان يحمل كثيراً
من المطهر ضد مذهب الفكر المتعالى في « الكونكورد » ، ولست أعلم أنني قد
أصابني شيء من هذا الوباء . ومع ذلك فمن المحتمل أن بعض الأنبيات ، وأن
شكلاً بسيطاً من المرض قد سرى إلى نفسي على غير علمي ، وأنه الآن بعد كونه
طويل قد ظهر على السطح وقد عدلته تصورات رياضية وخبرة بالبحوث
الفيزيائية » .^(٢)

أخذ « بيرس » عن المثالية المطلقة فكرة ثورية ، مختلفة تمام الاختلاف عن
التطور الشائع عن « النمو » أو « الانتشار » . فالعالم الذي كان في البداية مجردة
فوضى ، يغدو تدريجياً منظماً معقولاً باكتساب « عادات الذهن » . وثمة مبادئ
ثلاث تحكم هذه العملية :

(١) Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed) :
« Collected Papers of Charles Sanders Peirce
(Cambridge, 1931—35), VI, 87.

١ — التلقائية ، والحرية ، والتنوع ، والصدفة . فلدى العالم ميل نحو « المغامرة » . وممارسة الصدف ، وليس هناك في أعمال الطبيعة ما هو محدد بدقة تحديداً كاملاً .
وقد ظن « بيرس » أن عنصر الصدفة هذا أو التلقائية عنصر واضح على الخصوص .
وهام في بناء وسلوك البروتوبلازما ، ومن الجلى أن هذا الجوهر الحى وهو « ماهية الإنسان الزجاجية » ، قادر على التعلم ، وعلى تشكيل العادات ، ولكن ليس نتيجة سبب لافتراض أن النسيج الحى وحده هو الذى يشكل العادات .

٢ — والاتساق والقانون والاستمرار ، هى المبدأ الثانى ، فالتلقائية الأولى تخلى الطريق للانتظام . يتحرك الأفراد معاً فى توتر متبادل أو « نضال » وكل منهم يأخذ دوره . وقانون عدم فناء المادة ليس بأية وسيلة شاهداً على نظام آلى خالص ، بل على العكس من ذلك بقدر ما يكون هذا القانون منظماً بقدر ما يكشف عن سمات عقلية .

٣ — والعموم ، والعادة ، أو التمثل ، والأنواع ، هذا العامل فى التطور يفسر « اتجاهه » . فالانتظام ينمو أو « ينتشر » . و « بيرس » يسوى بين انتشار أو عموم الحركة المنتظمة فى الطبيعة وبين نشأة التصورات أو الكليات فى الذهن . فالجذب « الطبيعى » الذى ينسق الأشياء فى أجناس أو أنواع هو المبدأ الجذرى للتطور : إنه « الغرض » ، الرغبة أو « الحب التطورى » ، وهو مثل الحب الأفلاطونى ، مصدر المعرفة ، مادام يستهدف العموم .

« التطور ليس شيئاً أكثر أو أقل من العمل من أجل غاية محددة . فليس نتيجة أجناس يمكن أن تكون أشد جوهرية أو أوسع نطاقاً من تلك التى يحددها هذا الغرض . فالغرض هو رغبة فعالة . وعلى ذلك فالرغبة هى دائماً عامة ، أعنى أنها دائماً نوع ما من شيء أو حادثة مرغوبة ، على الأقل إلى أن يغدو عنصر الإرادة ، الذى يمارس دائماً على موضوع فردى على مناسبة فردية ، أقول ، إلى

أن يغدو هذا العنصر متسلطاً إلى حد التحكم في طابع تعميم الرغبة . وعلى ذلك ، فالرغبات تخلق الأجناس ، وأجناساً واسعة إلى أبعد حد . ولكن الرغبات تغدو في متابعتها للأجناس أكثر نوعية ^(١) .

لقد فسر « بيرس » النظرية الداروينية عن الإنقاء الطبيعي في نطاق « مجرد تنوعات عرضية » وبذل محاولة ضئيلة للتوفيق بينها وبين نظريته في الحب التطوري . وفي وجه كل هذا التأمل الكوني والتطوري كان هنالك على الأقل معارض متين بين الفلاسفة العلميين الأمريكيين ، ذكهم « تشونسي رايت » من « نورثامبتون » ، بمساشوسيتس ، وهو عالم رياضة ، وواضع التقويم الملاحى ، وكان سكرتيراً مسجلاً للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، ومحاضراً بهارفارد في فترة ما ، وعضواً « بنادى الليتافيزيقا » المشهور ، وتلميذاً وفيماً لكل من « ميل » و« داروين » . وقد جرت بين « رايت » و« بيرس » مناقشات عديدة طويلة حول التفسير الفلسفى للعلم الطبيعى ، « بيرس » يناضل من أجل الواقعية والغائية ، ونظريته العامة في أن التطور هو انبثاق النظام من الفوضى ، و« رايت » يحاول أن يثبته بأنه ليس هنالك نمط في التاريخ العالمى اللهم إلا « الطقس الكونى » ، وأن الداروينية لا يجب أن تفسر على أنها منهج عام للتطور ، بل على أنها تطبيق خاص لمذهب المنفعة العامة في تشكيلات البقاء البيولوجى . ودافع « رايت » دفاعاً دقيقاً عنيداً عن صورة تجريبية لعلم الطبيعة ، وعن نظرية منفعة عامة في الأخلاق والغايات . وقد عبر في أحد مقالاته الأولى تعبيراً جميلاً مجملاً عن تصوره العام للعالم وللحياة الإنسانية أيضاً :

« إن الإنسان ليجد نفسه في كل مكان منعكساً في الطبيعة . فهو عنيد ، متقلب ، يسعى دائماً للراحة ، تستغزه على الدوام شروخ جديدة ، معظمها يخلقها ،

هو نفسه — فهو يحى هذه الحياة الجزئية لطبيعة متهافئة و يعتزبها ، يبسمها ويدمرها ، وهو عاجز بنفسه عن خلق قُدُرات جديدة ، بل يغذى القدرات المتروكة بالنجاح ويثير فيما بينها العدوان ، فهو يرى أن النشاط المنتج في حياته مرهون بقتال العناصر . فقواه ووجوه نشاطه مرتبطة بقدراته الروحية ارتباط الحركات غير العضوية بحياة منظمة . إن بعث طبيعته الأسى هو أشبه بخلق ، سرى ، مباغت ، متناقص . فالريح تعصف ، حيث تشاء ، ومن ثم تسمع صوته ، ولكنك لا تستطيع أن تذكر من أين تأتي ، وإلى أين تذهب ^(١) .

وفي فقرة كانت موجهة دون ما ريب ضد نظرية « بيرس » في التطور ، وإن كانت الإحالة فيها على « أنكساغوراس » ، نقد « رايت » نظرية فوضى أولى ، وأيد اعتقاده في فوضى « راهنة » .

« من الشائع أن نتحدث عن « أنكساغوراس » باعتباره أدخل في فلسفة الطبيعة « العقل » أو الذكاء كعامل مستقل . ولم ير أحد بهذا الشيوع أنه قد أدخل مع هذا ، وكنقيض له فكرة لا يزال لها طابع أشد تميزاً ، هي فكرة مادة لا متحددة أولى . والعقل عند « أنكساغوراس » المناقض للمادة اللامتحددة ليس هو العقل عند علماء الطبيعة وعند أنصار مذاهب وحدة الوجود . إن المادة اللامتحددة الوحيدة التي تأمها أنصار المذهب الذرى القدامى هي المادة التي كانوا يرونها موجودة دائماً حولهم ، مادة وجدت دائماً في السياق الراهن المختلط غير المتحدد ، في أى وقت ، للعالم ككل ^(٢) .

كان « رايت » يعتقد في عمليات دورية ، في تيار تطور عام . وقد ظن أنه

(١) Chauncey Wright: «The Winds and the Weather»,
The Atlantic Monthly, I, (1858), 279. »

(٢) ص ٣٨٢ من :

Chauncey Wright : Philosophical Discussions (N. Y. 1877).

يلزم تفسير هذه العمليات الدورية على أساس مبادئ آلية . فقد حاول مثلاً أن يفسر نشاط المجموعة الشمسية على أساس الديناميات الحرارية البسيطة . وقد كتب في غير ما لبس ضد نظرية التطور ، وضد نظرية « سينسر » بوجه خاص : « نحن نرتاب ارتباطاً شديداً في أن قانون التطور سيفشل في الظهور في ظواهر لا ترتبط ارتباطاً مباشراً أو بعيداً ، بخياة الكائن العضوى الفرد ، أو بالإنشأ الذى يكون هذا القانون تفسيراً مجرداً له . ومع أن هذا رأى قد يبدو متناقضاً ، فإننا نميل إلى تقبل نظرية أرسطو التي قلما توضع موضع الاعتبار ، والتي تلغى النظر الكونى من مجال البحث العلمى ، وترد الظواهر الطبيعية في علاقاتها الكونية إلى إفصاحات متنوعة إلى ما لانهاية (دون نزعة مكتشفة في الشكل) من علل وقوانين بسيطة ومطرودة في عناصرها الأخيرة ، أقول نميل إلى تقبل هذه النظرية على أنها أصبح زعم وأوثقه »^(١) .

ومع أن « رايت » قد أسقط القيمة العلمية للتأمل الفلسفى ، فإنه يدافع عنه كعمل إنسانى المغزى ، جنباً إلى جنب مع الدين والأخلاق والفنون . فينبغى تقدير هذا التأمل كما يقول : « لما فى بواعثه من عزّة ، وللقيمة التي يوجهنا إليها ، أكثر من قيمة ما نحققه بالفعل . فإدانة هذا المسعى لأنه يفشل فى إنجاز ما ينجزه العلم ، هو إدانة ما شكّل فى الطبيعة البشرية ، العادات والأفكار ، والارتباطات التي يعتمد عليها كل ما هو أفضل فينا . . . إن اللاهوت كان فلسفة تطورت من أجل الدين أو الشعور الدينى ، والميتافيزيقا نمت من أجل اللاهوت ، فكلاهما تستهدف الحقيقة . وكلاهما حدّده نفس الحب للبساطة والوحدة فى المعرفة ، الذى يحدد كل بحث عن الحقيقة ، ولكن أحداً منهما لم يُعن بالحقيقة البسيطة وحدها . وحين سعى الإثنان لحقيقة الواقع وحدهما ، انحطّا معاً إلى التكلف والفراغ »^(٢) .

(١) نفس المصدر السابق ص ٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٢ .

« هنالك أخلاق تساق من العلم كما أن هنالك علماً يساق من الأخلاق .
فربما كان من الانعكاس الفكري المألوف أن نستريح من المجهود العلمي بدلاً من
التسامي الغامض في التأمل التالي ، ولكنني رغم ذلك أنهض بهذا الجهد ! فكم
يكون الاستقرار في صبر واستخدام الحكم ، أفضل بكثير للحقيقة من القياس
في طاعة وفي مذلة ومن الخضوع للحكم ؟ .

مثل هذا السعي إلى الحقيقة سعياً صبوراً دءوباً يسمى أحياناً — تسمية
باطلة — مذلة . إنه كبرياء معقول ، ومع ذلك فإننا هبط إليهِ ميتافيزيقي ، وربما نُظر
إلى عمله هذا على أنه عمل مذلة . ليس مذلة أن يسير المرء ويتساق حين يرى
بوضوح أنه لا يستطيع أن يطير ، إن هذا ببساطة ليس إلا حساً سليماً ^(١) .

٢ — البيولوجيا التأملية :

شغلت مشكلة تفسير الانتقال من الغريزة إلى العقل في كنف النظرية
الداروينية ، « داروين » نفسه ، وقد أفضى بمايساوره من شواغل في هذا الصدد إلى
أول تلميذ أمريكي متحمس له ، أعني « تشونسي رايت » . وكان « داروين » ميالاً
لحل المشكلة في نطاق تنوعات اللغة التي ترجع إلى « انتقاء لا شعوري » . وفي هذا
الصدد كتب إلى « رايت » : « لما كان ذهنك غاية في الوضوح ، ولما كنت
تلاحظ بغاية العناية معنى الألفاظ ، فبؤدى لو انتهزت الفرصة الملائمة للملاحظة متى
يمكن القول في صحة بأن شيئاً ينتج من ذهن الإنسان » ^(٢) . وقد بدأ « تشونسي

(١) س ٦٥٢ من :

Letters of Chauncey Wright (Cambridge, 1878).

(٢) أنظر :

Philip, P. Wiener, «Chauncey Wrigt, Darwin and Scientific
Neutrality», Journal of the History of Ideas VI, (1945), 34.

رايت ، العمل فوراً وأخرج بحته الممتاز « تطور الوعي بالذات » . ولئن كان هذا البحث قد باء بالفشل في الإجابة على مشكلة « داروين » فقد زود علم النفس التجريبي في أمريكا بمنتهى قوى . كانت حجة « رايت » محاولة للجمع بين مذهب المنفعة العامة وبين الانتقاء الطبيعي . ودون أن يدعى ظهور « ملكات » جديدة في أسلاف الإنسان من الحيوانات ، ظن أنه يستطيع أن يفسر ظهور اللغة والعقل على أساس افتراض أن الملكات القديمة (وبخاصة الذاكرة والخيال) قد استخدمت استخدامات جديدة بسبب تغيرات البيئة . فالصور أو الإيماءات يمكن أن تكون أدت وظيفتها كعلامات دون أن تكون موجهة قصداً إلى هذا الغرض ، ومن عادة ابتكار العلامات يمكن أن ينشأ بالطبع (وبخاصة في الحيوان الاجتماعي) الاستخدام الواعي للعلامات وأخيراً الوعي بالذات ، ذلك لأنه وإن كان الوعي ينتج بالظبط إلى الخارج فهو « نشيط في ذاته » بدرجة كافية لجذب انتباه متميز ، ومن ثم لإثارة نمط من الفعل أعنى التفكير .

« فالتفكير يمكن أن يكون على نحو ما سلف ، لا كما اعتبره معظم الميتافيزيقيين فيما يلوح ، ملكة جديدة من الأساس في الإنسان ، وهي مبدئية كالذاكرة نفسها ، أى قوة الانتباه المجرد ، أو وظيفة العلامات والصور الممثلة في التعميم ، ولكنها يمكن تحديدها بمقابلتها بالملكات العقلية الأخرى ، بطبيعة موضوعاتها . وفي جانبها الذاتى ، يمكن أن تتألف من نفس الملكات العقلية — أعنى الذاكرة ، الانتباه ، التجريد — كتلك التى تستخدم مبدئياً فى الحواس . ويمكن أن ترتبط بما تزود به هذه الحواس الذاكرة ، ولكن قد تعمل مستقلة عن أية أوامر من التجمع والتعاقب تصدرها تلك ، كما تفعل الحواس العديدة ذاتها بعضها مع البعض الآخر ^(١) » .

(١) ص ٢١٧ :

Chauncey Wright : Philosophical Discussions (N. Y. 1877).

إن أميز ما في هذا البحث ، هو تقدير « رايت » للاختلاف بين الوعى ، بالذات ، ومجهوده الجاد لتفسير الأخير ، بينما شغل معظم معاصريه بالأول .

وقد استمد « رايت » الشجاعة من « داروين » فتصور نمطاً جديداً لعلم العقل ، وغائية جديدة ، يمكن أن تقيم الوعى ، والعادات والسلوك ، والأخلاق .. فى حدود منفعتها لبقاء الجنس أو « لأعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » . هذا العلم هو تأليف بين مذهب المنفعة العامة ومذهب « داروين » .

لقد كان لفلسفة التطور الإبداعي التى بسطها « جوزيف لو كنت » نفوذ . أكسب نظرية التطور تقديراً فى المجتمع الغربى الطليعى . وكان « لو كنت » خريجاً من كلية الجراحين فى مدينة نيويورك . وكان طالب بحث فى « هارفارد » تحت إشراف « أجاسيز » و « جراى » . ثم قام بأعمال إنشائية فى الجيولوجيا فى المجال التطبيقى ، وفى التفسير النظرى . وقد عاش ، ودرس . واستكشف فى أقاليم واسعة متناثرة ، فى الشمال ، والجنوب ، والغرب ، وقد كان أعظم نفوذ له فى جامعة كاليفورنيا ، حيث علم من سنة ١٨٧٤ إلى أن مات . سنة ١٩٠١ . وبصرف النظر عن مكتشفاته العديدة فى الجيولوجيا ، فقد كان يعتبر المساهمة العملية الرئيسية له نظريته عن تحويل القوى ، التى نشرها سنة ١٨٥٩ تحت عنوان « الارتباط الوثيق للقوة الفيزيائية ، الكيماوية ، الحيوية » . وفى الفلسفة كان إماماً متحمساً من أئمة النظرية العامة للتطور . وفى أيامه الأولى دافع عن نظرية « أجاسيز » فى « التطور » ضد نظرية « داروين » الجديدة فى « التطور بالاشتقاق » . ولكن تحت تأثير دراساته فى الاستمرار والتحول غذا داعياً متحمساً للتطور الجديد مفسراً على أنه عملية خلق مستمر بإرادة كامنة فى الطبيعة .

وقد نادى قائلًا بأن التطور : « هو بحق ، أخبار سعيدة ، لسرور عظيم » . سيكون للشعوب كلها . فالويل لى إذا لم أدع بالبشرى . ويمكن أن يظهر أن ..

كل مضامين العلم التي تبدو مادية متعارضة مع الدين قد عكسها هذا الطفل الأخير من أطفال العلم، أو بالأحرى تلك الإلته التي أنجبها زواج العلم والفلسفة» (١)

وقد اعتبر التطور لا مجرد استقراء صائب من وقائع الجيولوجيا والبيولوجيا بل كبداً بديهي من مبادئ العلم، من حيث كونه قانوناً للعلمية في الزمان، كما أن الجاذبية هي قانون العلمية في المكان.

«التطور يقيني يقيناً مطلقاً... التطور كقانون لاشتقاق أشكال من أشكال سابقة، التطور كقانون للاستمرار، كقانون كلي للصيرورة. بهذا المعنى ليس التطور يقينياً فقط بل هو بديهي أيضاً.. إن الرباط بين الأحداث المتعاقبة في الزمان (العلمية) أشد يقيناً بكثير من الرباط بين الموضوعات المتساوقة في المكان (الجاذبية)» ، فالأول حقيقة ضرورية، والثاني يصنف عادة كحقيقة اتفاقية» (٢).

ويتبع «لو كنت» تفرّد الطاقة بشخصيتها من «المادة الخام» من خلال الحياة إلى «الروح» والوعي بالذات. وتشخص الحياة يبلغ ذروته في الإنسان، وتشخص الروح في «الشخص الإلهي» للمسيح. وإذا نظر إلى كل حجج «المخطط المنفصل» في ضوء هذا «المخطط الكلي»، غدت ولا حاجة بناء إليها، وكل شيء يرى في النهاية خيراً. وقد دعا «لو كنت» هذه النظرية «المثالية التطورية» ومع أن تلميذه «جوزيارويس» نبذ كثيراً من قسّمات هذه النظرية وحماستها، فقد كان لها نفوذ من حيث الشكل على عرض «رويس» الخاص للمثالية.

(١) ص ٣٣٦.

The Autobiography of Joseph Le Conte; ed. by William Dallam Armes (N. Y. 1913),

(٢) ص ٦٥ — ٦٦ من :

Joseph Le Conte : Evolution; Its Nature, Its Evidences, and Its Relation & Religious Thought, 2nd ed, revised (N. Y. 1894).

وثمة عالم آخر من علماء البيولوجيا استغرق في الفلسفة ، هو « إدوارد درينكر كوب » (١٨٤٠ — ١٨٩٧) وهو من « جماعة الكويكرز » في بنسافانيا. وقد كان عالم حفريات، وأستاذاً بجامعة بنسافانيا ، ومستكشفاً في بعثات استكشافية علمية غربية عديدة ، وكان بطلاً متأخراً من أبطال نظريات «لامارك» في علم الحياة . وكعالم طرح التأمل الأولى ، وحاول ، كما قال ، أن «يفصل الحقيقة عن الميتافيزيقا» ، ولكن تأملاته عن «أصل الأصلح» الذي كان في نظره فرضاً علمياً خالصاً ، كانت في نظر علماء الحياة زملائه جولات في استدلالات ملتبسة . مؤسسة على افتراضات غير قابلة للتحقيق . وقد أطلق هو نفسه على نظريته عن « فرض عقل أول أو وعي » تطوراً ميتافيزيقياً . ولكنه ظن أن لديه دليلاً طبيعياً عليها . ففي ذهنه كان الأمر تأسيساً لعلم نفس تطوري . كما كان تأسيساً لربوبية علمية . وقد ظن من الجوهرى لنظريته في التطور أنه ينبغي تفسير عمليات النمو العضوى على أنها عمل قوى باطنية أكثر منها مجرد نتيجة « للإنتقاء الطبيعي » بواسطة البيئة .

وتبعاً لذلك فسّر « كوب » « أصل الأصلح » بافتراض نمط وحيد من الطاقة ، سماه « قوة النشوء » أو الطاقة المتدفقة والتي كان لها قوة ممتازة تعوّض التبدد العادى للطاقة أو العامل الآلى . هذه القوة ، التي تكشف عنها الخلايا الحية حين تنقسم ، والتي تفضى إلى نمو الكائنات العضوية ، تجعلها مغادلاً للوعي ، الإرادة أو العقل . وعلى ذلك يظهر العقل أولاً كميكانيزم متكيف ، يمكن الكائن العضوى خلال مجهود شعورى من نمو العادات المفيدة لبقائه .

لقد نى « كوب » هذه النظرية لا كلاهوت طبيعى فحسب بل أيضاً كمبدأ لتفسير التاريخ أو « تطور الأخلاق » .

« إن الكيفيات الأخلاقية المنظمة لا يمكن أن تتعالى تعالياً سويًا في »

« القوة » ، كبواعث للفعل الإنسانى ، تلك التى تضمن البقاء الفيزيقي للإنسان . إن خطوط القوة (المغنطيسية) عند الناس ، الذين يغلب عندهم صفات التعاطف والكرم ، لا مفر أن تغدو مفعمة . فالتطور لا يمكنه أن ينتج أى نمو أعلى فى الجنس . (أيا كان ما يبدو أحياناً للأفراد) أكر من تعادل بين هاتين الطائفتين من القوى . ووراء هذا ، تنظيم الملكات الاجتماعية للمخ يجب دائماً أن تكون فى الجنس ، بحيث أننا لا نستطيع إلا أن نتوقع الوصول إلى توازن بينها وبين أشدها أنانية ، ويكون هذا أعلى نتيجة لتطور غير معضد . وفى هذا الموقف يعلق الحكم بين الطائفتين المتقابلتين للبواعث ، ولا يجب أن يظل مشكوكاً فيه بوجه عام ما إذا كان الفعل الناتج صحيحاً سليماً أو العكس . . . ومن ثم يبدو أنه ليس هنالك أية ملكة منظمة لعدالة إشارية تكفى ذاتها بذاتها يمكن أن تشتق بعملية التطور العقلى . النتيجة هى بالأحرى صراع مستمر بين العدالة واللاعادلة ^(١) .

ههنا لمسات جريئة لصورة تخطيطية للنظرية التكوينية فى الذكاء التى كان عليها أن تلعب دوراً بالغ الأهمية فى الفلسفة الأمريكية فيما بعد . لقد كان « كوب » مثقلاً بالدفاع عن هذه النظرية للقوة المتكيفة الوعى ضد الاعتقاد السائد فى التوازن السيكوفيزيقي ^(٢) . وفى دفاعه أظهر أنه كان على بينة تامة بأهمية آرائه بالنسبة للفلسفة الأخلاقية وعلم النفس معاً . وهو مثل « وليم جيمس » رأى فيهما أساس الاعتقاد فى الحرية وفى أن كل نشاط فهو نشاط نفسانى ، ولكن اهتمامه الأكبر كان منصّباً على عرضهما كتفسير وظيفي للشعور .

(١) ص ٢٣٧ — ٢٣٨ من :

Edward Drinker Cope : The Origin of the Fittest
(N. Y. 1886).

(٢) فى مناقشة مع « ديموند مونتجومرى » .

٣ — الفلسفة التكوينية الاجتماعية

« لا يمكن في فترة وجيزة جداً أن نفهم أن العلم واحد ، وأننا سواء بمحنتنا في اللغة ، في الفلسفة ، في اللاهوت ، في التاريخ أو في الفيزياء فإننا نتناول نفس المشكلة ، وقد بلغت الذروة في معرفتنا بأنفسنا . فالكلام يعرف فحسب من حيث ارتباطه بأعضاء الإنسان ، والفكر من حيث ارتباطه بمخه ، والدين كتعبير عن آماله ، والتاريخ كسجل لأعماله ، والعلوم الطبيعية كقوانين يعيش في ظلها . فلا زال على الفلاسفة ورجال اللاهوت أن يتعلموا أن الواقعة الفيزيقية تبلغ من القداسة مبلغ المبدأ الأخلاقي . إن طبيعتنا تتطلب منا هذا الولاء المزدوج »^(١) .

بهذه الكلمات رحب الأستاذ « أجاسيز » ببحث « داروين » في « التعبير عن الإنفعالات في الإنسان والحيوان » وأضاف « إنني لا أملك إلا أن أتهيج لأن المناقشة قد اتخذت هذا الاتجاه ، بقدر ما اختلف على طريقه علاج الموضوع » . لقد كانت تلك الوصية الفكرية لعالم النبات المعجوز لجيل تطوري ، تضع أمامه أهداف تجديد فلسفي . ذلك لأنه إذا كان العلم واحداً ، فإن المعرفة الطبيعية يلزم أن تقود إلى المعرفة بالذات . لهذه المهمة جلب علم الحياة الجديد أدوات رائعة للتحليل : « التكيف بالبيئة » « التنوع التلقائي » « الصراع على الوجود » « القيمة الباقية » . تلك كانت تصورات فيزيقية غائية في آن واحد ، يمكن في يسر أن تطبق على جميع أطوار الثقافة وعلى نقد جميع النظم . وبذلك زوّد المنهج التكويني رجال الأخلاق والعلماء الإجماعيين ببرنامج نقل مركز الاهتمام التطوري من مشكلات أصل الإنسان ومن الخطط الإلهية إلى مشكلات الحياة اليومية والمجتمع المعاصر .

(١) Louis Aggassiz, «Evolution and the Permanence of Type», The Atlantic Monthly, XXXIII, (1874), 95.

ومن ثم نما بسرعة علم جديد هو علم النفس الاجتماعى ، والتفسير التكوينى للمنطق واللغة والعرف والقانون ، كأمثلة للتكيف العضوى لمطالب البيئة الاجتماعية وكنتيجة للظروف المتغيرة . وإن ما جعل لمهمة علم النفس الاجتماعى التكوينى مغزاها الخاص هو فشل الجيل الأسبق من الطبيعيين فى أخذ التطور الاجتماعى مأخذ الجد . فجميع الحيوانات كانت تعتبر فى صراع جوهرى ، كل منها من أجل وجوده ، وحتى فى داخل النوع الواحد . وكل كائن عضوى كان جزءاً من البيئة المادية الخارجية لكل كائن عضوى آخر . وقد كان مصدر الصراع فى نطاق فردى حتى من أولئك الذين كانوا مهتمين اهتماماً رئيسياً بنظرية بقاء الأنواع أو « الأجناس الماثورة » . وقد صدق هذا بوجه خاص على أنصار « سبنسر » ، ذلك أن علم الاجتماع السبنسرى الذى ظهر فى مستهل السبعينيات شكّل مبدأ الفردية السياسية والاقتصادية فى نطاق « البقاء للأصلح » ، ومن ثم فقد كان « باجيهوت » أصدق حين أطلق عليه « الفيزياء الاجتماعية » والذى سمي لسوء الحظ « الداروينية الاجتماعية » . ورغم جهود « هاكسلى » الضخمة ، فقد حكم الناس على علم الحياة عند « داروين » بأنه يفضى حتماً إلى علم الاجتماع السبنسرى .

وكان الحال فى الولايات المتحدة أبعث على السخرية منه فى انجلترا ، ذلك لأن أشهر تلاميذ « سبنسر » الأمريكين « چون فيسك » ، قد طرح أشد أشكال أخلاق البقاء للأصلح جرأة ، وحول النظرية التطورية إلى اتجاهه الخاص الاجتماعى والإيثارى والدينى . وبقي أن يصبح « يانكى » آخر بطلاً لعلم الاجتماع السبنسرى . هذا البطل هو « وليم جراهام سمنر » أستاذ علم الاقتصاد والاجتماع فى كلية « ييل » . وفى سنة ١٨٧٩ فى وجه الكساد العام كان يحاضر الجمهور على ما يلى :

« إذا كنا لا نرضى عن البقاء للأصلح ، فأمامنا معادل واحد ممكن ، وهو

البقاء لغير الأصلح . فالأول هو قانون الحضارة، والثاني هو قانون « ضد » الحضارة .
ولدينا الخيار بين الإثنين ، أو يمكننا أن نواصل — كما كان شأننا في الماضي —
التأرجح بين الإثنين، ولكن لن يجد إنسان أبداً خطة ثالثة — الأمنية الاشتراكية —
خطة إطعام اللا أصلح والتقدم مع ذلك في الحضارة ، ^(١) .

كان « سمنر » يشير بالطبع لا إلى علم الاجتماع السبنسرى فحسب ، بل وإلى
أخلاق اليانكي التقليدية أيضاً ، في الاعتماد على النفس ، والاقتصاد ، والزكاة :
« دَعْ كل إنسان أن يكون رصيناً ، مجتهداً ، فطناً ، وحكماً ، ويربى أطفاله على
هذا النحو ، فسينعدم الفقر في أجيال قليلة » ^(٢) . وحين اكتسب الاقتصاد
الإسكتلندي القديم برداء الداروينية الاجتماعية عند « وولف » ، كان من بالغ
الأهمية للدعاة الطبيعيين الأخيار ، أن ينقذوا أنفسهم بالإلتجاء بدرجة أشد إلى
مذهب « داروين » الاجتماعي .

وقد جعل المشكلة أشد حدة نشأة علم النفس الجديد عن « الذكاء الحيواني »
وهو الذي نزع إلى نقل كل فلسفة العقل إلى نظرية « التفكير الانتقائي » . ولم
يعد الشعور يفسر كما سكة تستقبل استقبلاً سلبياً الانطباعات الخارجية أو تحدث
بالواقع ، وإنما فسرت تفسيراً « وظيفياً » بأنها تتحالف مع ميكانيزم الشعور الحسى
للسكان العضوى لانتقاء الوسائل الصالحة لإرضاء الحاجات العضوية ، ومن ثم
أصبح ملائماً بالطبع للانفعالات ؛ والانفعالات ذاتها هي — إما عملياً أو « أثرياً » —
ميكانيزمات للتكيف وأسلحة للبقاء . وحين ظهر كتاب « ولیم جيمس » « أصول
علم النفس » سنة ١٨٩٠ ، غدا هذا التصور للعقل ، كنمط للسلوك فعال وانتقائي ،
شائعاً ، وفي نفس الوقت زود علم النفس بالطموح في أن يكون كما قال « جيمس »

(١) William Graham Sumner, Essays ed. by. A. G. Keller & M. D. Davie (New Haven, 1934), 11, 56.

(٢) نفس المصدر السابق I, 109

علمًا طبيعيًا . مثل هذا التصور لطبيعة الذهن كان له أثره في علم الاجتماع الفردي . ذلك أنه بدلاً من الزعم القديم في أن الذهن يستهدف العقل ، والعقل يستهدف الحقيقة ، أصبح من الضروري تمتد تبرير ذات مقولات العقل ، والمناهج العلمية نفسها « كتنوعات » تخدم العملية البيولوجية الانتقاء الطبيعي . لقد استخدم « جيمس » مذهب « داروين » استخداماً فعالاً ليقوّض نظرية « سبنسر » بأسرها وهي أن الذهن يتشكل بقوى خارجية وأنه يعيد نظام التجربة . إن ذهن الإنسان ، تبعاً « لجيمس » هو نتاج سلسلة من التغيرات التلقائية ، ولا يمكن تفسير أحد منها في حدود القانون الطبيعي . إن التغيرات تأتي ، لا ندري كيف ، ولكنها ما تكاد تنتج حتى تقيّمها البيئة ، وتبقى التغيرات المفيدة . ويذهب « جيمس » إلى حد تصور محاولات الإنسان المتنوعة لابتكار أساليب مفيدة لتفسير العالم ، كصراع بين المحاولة والخطأ العقلي عند الإنسان و بين « السياق الخارجي » وفي هذا الصراع يثبت أن الظرائق « العلمية » في التفكير هي « المجانسة » ومن ثم فهي الباقية .

« إن غرابة هذه العلاقات بين موضوعات تفكيرنا التي تلقب بأنها « علمية » هي أنها وإن لم تعد نسخاً منتجة باطنياً من السياق الخارجي ، أكثر من كون العلاقات الأخلاقية والجمالية كذلك ، فإنها لا تصطّرع مع ذلك السياق ، ولكنها ما تكاد تنبع من نشاط القوى الباطنية حتى نجدها — بعضها على الأقل ، أعني تلك العلاقات التي بقيت فترة كافية لكي تسجل — متجانسة مع العلاقات الزمانية والمكانية التي تؤثر فيها انطباعاتنا .

« وبعبارة أخرى ، مع أن مواد الطبيعة تستسلم استسلاماً بطيئاً متخاذلاً لترجمتها لها في أشكال أخلاقية ، وأسرع من ذلك للأشكال الجمالية ، فإنها تستسلم استسلاماً أيسر وأكمل نسبياً للترجمة إلى أشكال علمية ، والحق أن من المحتمل أن الترجمة لن تنتهي أبداً . فالنظام الإدراكي لا يتراجع ، ولا بديله التصوري

الصحيح ينشأ ، بمجرد إصدار أمرنا بذلك . إنه في معظم الأحيان قتال مستميت ،
 «أكثر من رجل من رجال العلم قال مثلاً قال « جوهانز ملر » بعد قيامه بالبحث
 «الدم يلتصق بالعمل» ولكن نصر بعد نصر يجعلنا واثقين من أن عدونا
 هالك لا محالة .

إن التطلع إلى أن يكون المرء « علمياً » هو أشبه بصنم القبيلة بالنسبة للجبل
 الحاضر ، كل منا قد رضع منه مع ابن أمه ، بحيث أننا نجد من الشاق أن نتصور مخلوقاً
 لا نشعر به ، وأشق من ذلك أن ننظر إليه نظرة حرة على أنه غريب تماماً ، وأنه
 اهتمام ذاتي من جانب واحد كما هو شأنه . ولكن كأمر واقع ، قليل حتى من أبناء
 الجنس البشري المصقولين أخذوا به ، لقد ابتكره جيل أو جيلان قبلنا ^(١) .

ومن ثم فتبعاً « لجيمس » لا ينبغي صياغة التطور العقلي في حدود القوانين
 الطبيعية ، بل في حدود « صور عشوائية ، وأوهام ومنتجات عرضية لتغير تلقائي
 في النشاط الوظيفي لمنح إنساني غير مستقر إلى أبعد حد » ^(٢) . ومن ثم فليس
 هنالك قوانين للتاريخ .

« فني الأصل كانت كل هذه الأشياء ، وجميع النظم الأخرى ومضات عبقرية
 في رأس فرد ، لا تدل البيئة الخارجية عليها بأية علامة . وإذا احتضن الجنس
 البشري هذه الأشياء والنظم فقد غدت تراثه ، وهذه الومضات حوافز لعبقریات
 جديدة ، تنهض بابتكارات وكشوف جديدة ، وهكذا تتدحرج كرة القدم .
 ولكن أخرج العبقریات جانباً أو عدل في جيلاتهم فماذا عسى أن تزودك به البيئة
 من اتساقات متزايدة ؟ لنجهد السيد سبنسر أو أي شخص آخر أن يجيب . إن

(١) William James : The Principles of Psychology (N. Y. 1890), II, 639—640.

(٢) ص ٢٤٧ من :

William James : The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

الحقيقة الواضحة هي أن « فلسفة » التطور (متميزة من معلوماتنا الخاصة عن أحوال معينة من التغير) هي عقيدة فلسفية ، وليست شيئاً آخر . . . » (١) .

بهذا التصور الرومانسي للتاريخ الإنساني ، وللقوى العقلية أضاف « جيمس » تنوعاً خاصاً به للفردية إلى الفلسفات الاجتماعية الداروينية . كان هذا نقيضاً « لسندر » ضد « سبنسر » ، وضد القانون الطبيعي ، وضد سياسة فتح الباب . ومع ذلك ، فإن هذا الموقف يمثل عائناً اجتماعياً إلى أولئك الأخلاقيين الذين كان لديهم إيمان تطوري في تقدم الحضارة .

وأول مساهمة جوهرية نحو علم نفس اجتماعي تكو يني جاءت من نظرية « جون فيسك » في أن التطور قد اتخذ اتجاهها « نفسانيا » . وقد نضج هذا المبدأ إلى حد بعيد بفضل « لستر . ف . وارد » . ففي سنة ١٨٩٣ نشر كتابه « العوامل النفسانية للحضارة » ، وفيه ، كما بيّن هو نفسه ، حاول أن يكمل بحته « علم الاجتماع » الدينامي « (١٨٨٣) » وذلك « بالارتفاع بالصرح إلى أعلى وب تعميق الأساس » . والأسس الأعماق قد استمدت من « شوبنهاور » ، وتعلية الصرح كانت محاولة لتطبيق نظرية القوى الاجتماعية في حل المشكلات الاجتماعية العملية ، ومن ثم إرساء الأسس لعلم جديد سماه « مذهب التحسين ، علم إصلاح أو تحسين الدولة الإنسانية أو الاجتماعية » . وقد ساعد « شوبنهاور » « وارد » على فهم العلاقة الحقيقية بين الإرادة والعقل . وهو الآن يفسر الفعل الاجتماعي كفن وضعي تحركه قوة الإرادة أو الرغبة . فالعقل أو الذهن الموضوعي لا يسبق الإحساس أو الذاتية . كما كان يسلم بذلك من قبل متبعاً علم النفس الترابطي ، وإنما يتبع القوى الذاتية . ذلك لأن الذاتية أو الإرادة ، هي الواقع ، هي الحياة . وعلم نفس « شوبنهاور » هذا ، الذي كان في عمومته مماثلاً لعلم نفس « جيمس » ، زوّد « وارد »

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٥٣ .

بفكرة أنه بعون الإرادة الاجتماعية أو النشاط الاجتماعي ، اتخذ التطورات اتجاهًا جديدًا :

« إن الإنسان إذ تحركه الرغبات مثلما تحرك الحيوانات الدنيا ولكن بدرجة أشد ، وإذ يسعى إلى تلك اللذات الأسمى والأعم ، وهي التي يطلق عليها في مجموعها السعادة ، بذل بطريقة تسكان تكون لاشعورية مثلما هو الأمر عند الحيوانات الدنيا ، جهوداً متنوعة متعددة لاتنقطع يصحبها نشاط كلي مستمر لا يهدأ ؛ وينجم عن ذلك تغيرات واسعة المدى ، أصيلة ، وضخمة في البيئة التي تكثفها . وليست هذه التغيرات مفيدة دائماً ، وليست أعظم فائدة من التغيرات التي تحدثها مخلوقات أدنى ، ولكنها مع ذلك كانت في جماتها تقديمية ، وكونت مجتمعة معاً ما يعرف بالحضارة . وهذه التغيرات ليست في ذاتها موزعاً للطبيعة أو الإنسان ، فالمنتفع الحقيقي بها ، بقدر ما تجلب من نفع ، هو المجتمع ، وهو بصدد هالاً شخصي ، لا شعوري مثلما يجب تصور التطور كنتيجة من نتائج النشاط الحيواني . . . »

« إن دينامية المجتمع هي في الصميم ، نقيض لدينامية الحياة الحيوانية . فالعنصر النفساني الذي تشير إليه يحل الفن محل الطبيعة . فإذا سمينا العمليات البيولوجية عمليات طبيعية ، فيجب أن تسمى العمليات الاجتماعية عمليات مصنوعة . والمبدأ الأساسي في البيولوجيا هو الانتقاء الطبيعي ، والمبدأ الأساسي في علم الاجتماع هو الانتقاء المصنوع ، وبقاء الأصلح هو ببساطة بقاء القوى ، الذي يتضمن القضاء على الضعيف ومن الأفضل أن ندعوه كذلك . وإذا تقدمت الطبيعة من خلال القضاء على الضعيف ، فإن الإنسان يتقدم من خلال حماية الضعيف ، وهلمّ دوايك في كل جانب من جوانب الحياة . وتنعكس دلالات الألفاظ » ^(١) .

(١) ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ١٣٥ من :

Lester F. Ward : The Psychic Factors of Civilization.
(Boston, 1893).

رأى « وارد » أن الذكاء ، أو كما يدعوهُ لأغراض المجادلة ، « الحدس » ليس ملكة تفكيرية ، ولكنه ملكة عملية ضارية بعمق في بيئة اجتماعية .. « فمع الإنسان في الحالة الاجتماعية ، وإن كان بدائياً ، هنالك ممارسة للفراسة ، — هي في ذاتها صورة من ملكة الحدس — وتتشأ عادة إعداد المؤونة للمستقبل . ولهذا أثره المباشر في جعل مطالبه غير محدودة أمام شهيته المباشرة . ونتيجة ذلك أن رغبته في وسائل البقاء ، بدلاً من أن تكون مؤقتة ، تغدو مستمرة . وسعيه إلى هذه الغاية لا يتوقف . . فالماطفة ووسيلة إشباعها ، هما معاً من شروط تطور المجتمع ذاته ، وإذا قدرناهما تقديرأ صحيحاً ، لوجدناهما أيضاً من العوامل القيادية في الحضارة . ولكن هنا ، كما يلزم للإنسان أن ينازع أخاه الإنسان ، فثمة صراع يجري على نحو ذلك الصراع الذي يجري في عالم الحيوان ، ولكن على صعيد عقلي . أسمى ، هو صراع حقيقي من أجل الوجود .

« وفي هذا الصراع العظيم ، تلعب القوة الحيوانية بنصيب متناقص بينما يزداد نصيب الذهن . فمسكر الحيوان وفطنته في مستواها الذاتي ، وإن كانا بارزى الأثر ، تحمل محالهما شيئاً فشيئاً ، بوداى أرقى وأمتن ، تنم عن نفس المبدأ النفساني . ويعجل بهذا السبق بدرجة عظيمة ، نشأة النظم ، واستقرار قواعد السلوك المطلوبة للحياة في المجموعة . والأساليب الحيوانية الشرسة لم تعد تحتل ، ولذلك ينبت هذا المجتمع بالانتقاء الطبيعي إن لم يكن بوسيلة أخرى ، ^(١) .

وبهذه الطريقة شرح « وارد » عمل « الإرادة الاجتماعية » وقد زودته بدعامة جديدة للاعتقاد في مثل « كونت » الأعلى عن « السوسيوقراطية » أو نشاط اجتماعى جماعى . فعلم الاجتماع الدينامى عنده لم يعد إذن معارضاً فعالاً لعلم الاجتماع عند « سمنر » و « چيمد نجر » ولكنه ألهم أيضاً الجيل الشاب الأحداث .

(١) نفس المصدر السابق ص ١٥٦ — ١٥٧ .

من علماء الأمريكان، ليتخلوا عن الإرادة التطورية المتفرضة التي نشرها «سبنسر» .
وقد عزز أيضاً الجهود التي بذلها رجال اللاهوت المتحررون لتحويل الإيمان
التطوري إلى مبدأ اجتماعي وضعي .

وقد ساهمت جماعة «شيكاجو» مساهمة أبقى في التحليل الاجتماعي : « ألبين
سمول » ، و «جون ديوى» ، و « جيمس . هـ . تفتس » ، و « جورج . هـ . ميد »
و «ى . توماس» ، و «تورشتين قبلن» . وقد أكدوا مثل « بالدوين » ، والتكويينيين
الأوائل ، الاختلاف الكبير بين التصرفات الاجتماعية أو العادات ، و بين مجرد
التكيف الفسيولوجي بالبيئة المادية . وقد أظهروا بالتحليل السلوكي أن العلاقات
الاجتماعية تختلف اختلافاً مطلقاً عن العلاقات الأخرى . فعلم نفس « التصرفات
الاجتماعية » عندهم يزودنا بنظرة جديدة أصيلة للنظرية التكوينية للذهن .

ومساهمة « ديوى » الرئيسية نحو علم النفس الاجتماعي ، هي إظهار أهمية
الاهتمامات المهنية والأخلاقية في تطور التجربة الإنسانية . وفي سنة ١٨٩٤ بين أن
«استر وارد» وتطور بين آخرين لم يأخذوا التحليل التكويني مأخذ جد كاف ،
وإنما واصلوا في غير ما نقد علم النفس السابق لداروين ، وفي سنة ١٩٠٣ ، سخر
من استخدام « سبنسر » للخامة الأنثروبولوجية .

ووصف « توماس » تطور الاهتمامات المتنوعة للإنسان المتمدن من انشغاله
البدائي « بالطعام والجنس » ، محاولاً أن يتتبع «الخيط الأحمر» للوعي من خلال
الاختلافات المتنوعة للمجتمع : الأفكار ، النظم ، الاعتقادات ، المشاعر ، اللغة ،
الفنون ، الأدب . بذلك أرسى أسس علم نفس أقرب إلى البيولوجيا وإلى السلوك
الشعبي من علم النفس الذي قدمه «فنت» .

هذه الفكرة في التحول من مركب الصيد والقنص خلال تغيرات الشواغل
العملية ، وتطور الأنماط الجديدة للثقافة زودت شيكاغو بنمط جديد من علم

النفس الاجتماعى ، ولا نقول شيئاً عما يتضمنه من منطق تكوينى ، وعلم النفس الاجتماعى هذا قد طبقه فى آن واحد « ديوى » وزملاؤه على مشكلات التربية والأخلاق . فعلم الاجتماع الدينامى عند « ألبين سمول » مثلاً ، تصور علم المجتمع كجزء لا يتجزأ من « النمو الاجتماعى أو الإصلاح » . وقد أظهر « نفيس » كيف أن مثل هذا المنهج التطورى فى الأخلاق يمكن أن يستخدم لإعطاء معنى جديد للنظرية المثالية فى التحقيق الذاتى . وقام « ميد » بأ كبر مساهمة تفصيلية ومنهجية لهذه النظرية فى التشكيل الاجتماعى للأنا ، وذلك بتحليله للغة والعمليات الرمزية . وقد بدأ من نظرية « فنت » فى الإيماءات ، وطورها إلى نظرية اجتماعية أصيلة للفكر . « مادام الكائن العضوى والبيئة يحدد كل منهما الآخر ، ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً من أجل وجودها ، فيترتب على ذلك أن عملية الحياة ، إذا فهمت فهماً ملائماً ، يجب أن تعتبر فى حدود علاقاتها المتبادلة .

« إن البيئة الاجتماعية مزودة بمانى فى حدود عملية النشاط الاجتماعى ، فهى تنظم من علاقات موضوعية ينشأ من علاقته بمجموعة من الكائنات العضوية ترتبط بمثل هذا النشاط ، فى عمليات التجربة الاجتماعية والسلوك . . إن علاقة العملية الاجتماعية للسلوك — أو علاقة الكائن العضوى الاجتماعى — بالبيئة الاجتماعية مماثلة لعلاقة عمليات النشاط البيولوجى الفردى — أو علاقة الكائن العضوى الفردى — بالبيئة المادية البيولوجية .

« فالـكائن العضوى الاجتماعى — أعنى مجموعة اجتماعية من الكائنات العضوية الفردية — يكوّن أو يخلق بيئته الخاصة من موضوعات مثلما يكوّن الكائن العضوى الفردى أو يخلق بيئته الخاصة من الموضوعات ، وبنفس المعنى » (١) .

(١) ص ١٣٠ من :

George H. Mead : Mind, Self & Society; from the Standpoint of a Social Behaviourist (chicago, 1934).

« والحيوان الإنسانى كفرد ، لا يمكنه أبداً أن يصل إلى التحكم فى البيئة ، فإن هذا التحكم نشأ من خلال التنظيم الاجتماعى . فالكلام الذى يستخدمه ، وميكانيزم تفكيره ، هى منتجات اجتماعية و « وأناه » ذاتها يصل إليها فقط خلال اتخاذ موقف المجموعة الاجتماعية التى ينتمى إليها . فلا بد له أن ينشأ تنشئة اجتماعية لكي يغدو نفسه . وعلى ذلك فعندما نتحدث عن هذا التطور ، وعن وصوله إلى ذروة معينة فى الصورة الإنسانية فيجب أن ندرك أنه يبلغ هذه النقطة فقط بقدر ما نقر بأن الصورة الإنسانية هى جزء عضوى من السكل الاجتماعى . والآن ، ليس هنالك ما هو اجتماعى كالعالم ، وليس هنالك ما هو كللى مثله . فليس ثمة ما يتخطى بقوة النقط التى تفصل الإنسان عن الإنسان والمجموعات عن المجموعات مثلاً يفعل العلم . فلا يمكن أن يكون فى العلم إقليمية ضيقة أو وطنية مغلقة . فالمنهج العلمى يفعل المستحيل ، فلا مفر من أن يكون العلم نظاماً كلياً يأخذ به كل من يفكر . والعلم يتحدث بصوت جميع الكائنات العاقلة . فهو صادق فى كل مكان ، وإلا لما كان علمياً . ولكن العلم تطورى . هنا ، أيضاً ، ثمة عملية مستمرة تتخذ أشكالاً مختلفة متعاقبة »^(١) .

إن نظرية « ميد » الاجتماعية فى الذهن والأنا تصل من ثم إلى ذروتها فى صياغته النظرية لتطور العقل أو العلم على أنه أشمل تطور للمجتمعات الإنسانية . وبذلك فقد ميز « ميد » وزملاؤه فى علم النفس الاجتماعى فى تشكُّل الذكاء فى منظمات اجتماعية مرحلة فى التطور الإنسانى . وتكيف الناس بمنظمتهم وتكيف المنظمات بالناس تكيفاً متبادلاً يعنى أن البيئة أيضاً ، يمكن أن تتغير وأن الإصلاح الاجتماعى يمكن أن ينظر إليه كاستمرار للبيئة البيولوجية وذروة لها .

(١) ص ١٦٨ من :

George H. Mead : Movements of Thought in the Nineteenth Century (chicago, 1936).

وجميع أعضاء هذه المجموعة الفلسفية قد أسهموا بنشاط في الإصلاحات التربوية والصناعية واعتبروا نشاطهم كربين ، وقضاة ، وساسة استمرارا لتجديداتهم النظرية في نظرية الفكر ^(١) .

وكان « ثورشتاين قبلين » استثناء ، إذ اعتبر نظرياته التطورية في المنظمات الاقتصادية ، والعلم بوجه عام كشجرة « للفضول الفارغ » . وقد كان شخصياً أشد أعضاء هذه المجموعة ذات النشاط البالغ ، جوداً وعزلة عن الحياة الاجتماعية . وكانت نظرياته من جهة أخرى جدلية وعملية إلى درجة كبيرة في اتجاهاتها ، ويبدو أنه كان هو نفسه يستمرىء ما في هذه النظريات من تهكم ومباهاة بالتعليم كما لو كان ذلك هو القدر الضئيل الذي ساهم به في « هذا الضياع الصارخ » وهذا « التعليم الأسمى » الذي حلله في كتبه تحليلاً لا هوادة فيه .

وقد خضع كطالب لتأثير الصورة البيولوجية الداروينية للفلسفة الكنطية الجديدة السائدة في « جون هو بكنز » ، وواصل دراساته الفلسفية في « ييل » متقلداً « لفواه بورتر » و « لاد » . وحين وصل إلى شيكاغو سنة ١٨٩٢ . بدأ في الحال تطبيق النظرية التطورية على الاقتصاد ، وبوجه خاص على نشأة الاشتراكية . وقد ثار ضد الاقتصاد البريطاني الكلاسيكي الذي دعاه فيما بعد « اقتصاد المنفعة الحديثة » ، وضد مدرسة « شمولتر » الألمانية التاريخية . وعنده أن العلم الصحيح هو العلم « العلي » ، فالعلمية لا شخصية و « مجمعة » . والعلم التكويني الاجتماعي الصحيح يجب أن يقتضي العمل المتجمع من الاهتمام الاقتصادي . فيما ينبجم عنه في المجال الثقافي ^(٢) . وقد تشبع بحماس بروح « علم النفس

(١) انظر المناقشات الخاصة بالأداتية والبرجاطية في الفصل الثامن من هذا الكتاب القسم الأول والثالث .

(٢) Thorstein Veblen : « Why is Economics Not an Evolutionary Science? » Quarterly Journal of Economics, XII (1898), 394.

الفعّال « الجديد، وفسر العمليات الاقتصادية، لا بالقانون الطبيعي، وإنما بالمصالح والأفعال الرامية إلى غايات، وقد فسر هذه المصالح في نطاق فاعليتها وآثارها الاجتماعية. فآثارها المتجمعة أو تطورها يمكن تتبعها تتبعاً خالياً من الغرض، وموضوعياً على الدقة. وفيما يتصل بنظرية التقدم وهي متميزة عن علم العلية، فقد كان موقفه فيها موقف سخرية فقط، معتبراً مثل هذه العادات في البحث. كآثار « لذهب حيوية المادة » والإيمان في العناية الإلهية.

وأول تطبيق له أهميته قام به لاقتصاده التكويني، هو « نظرية الطبقة المتنوعة دراسة اقتصادية في تطور المنظمات » (سنة ١٨٩٩). ففي هذا المجلد شرح عادات الطبقة المتنوعة في عصره وقيّمها: « الضياع الصارخ » عندها، عدم فاعليتها، اهتمامها بالرياضة، وولعها بالسلب والنهب — كآثار لطبقة كانت في وقت ما، طبقة مقاتلة مفيدة تملك « الاحترام » وتعيش على السلب والرق. وقصة الانحدار التدريجي لهذه الطبقة من استخداماتها القديم للقوة الاقتصادية إلى تباهيها الحاضر « بالقدرة المالية » زودت « قبلين » بفرصة فذة لتطبيق ما اعتبره مناهج داروينية على التاريخ الاجتماعي، وليكتب في نفس الوقت نقداً رائعاً للعلاقات الطباقية المعاصرة القائمة على « البغضاء » والتي تفتقر إلى « العمل ». فالعمليات العلمية كانت عمليات « جمهورية صناعية » أعنى فعالية منتجة في التكنولوجيا الحديثة. فهو يعتبر « نظام الثمن » والأسهم المالية في الاستثمار، غير اقتصادية، وهي آثار عقيمة من الثقافات الماضية.

وعلى ذلك فالاقتصاديات « قبلين » هي صورة طيبة بخاصة للميل العام في هذه المجموعة في « شيكاغو » حولت اهتمامها تدريجياً من المناهج التكوينية إلى النقد الوظيفي، ومن التطور الاجتماعي إلى التجديد الاجتماعي.

ج — المذهب الطبيعي البائس

كان يأس « هنري آدامز » هو يأس الرجل الذي أخذ بنصيحة « إمرسن » يجذب عرْبته إلى « نجمة الإصلاح » ، وقد كان من ثم في المبدأ محباً للحركة والتغير ، ولكنه تعلم أن يفهم عمله الحقير ، وعمل الجنس البشري بوجه عام ، على أنه في قبضة قوى تفلت من التحكم البشري فيها ، وكتهديد للطاقة يشبه الفوضى أكثر مما يشبه التقدم . ففي شبابه عند اندلاع الحرب الأهلية اندفع في مسرح السياسة ، مفترضاً أنه من المقدر له أن يعيش في البيت الأبيض ، و « باشر » واثقاً عمله بالوماسي في المجتمع الإنجليزي الراقى ، وعمله كصحفي أدبي ، وإقامته في واشنطن ، معداً نفسه ليكون رجلاً من رجال الدولة . ولم يكن لحيرته أساس حين وجد أن الرئيس « جرانت » ، وأمثاله قد تحصنوا في الساطة ، والحزب الديمقراطي ملاذ يأس ، وجميع أنصار « آدامز » ينصحونه بقبول منصب مساعد أستاذ تاريخ العصور الوسطى في هارفارد . لقد خيب ظنه من الناحية السياسية لا فيما يخصه فحسب بل وفيما يخص أيضاً الديمقراطية بوجه عام ، ذلك أنه كان يأمل أن يصبح مثل جده ، زعيماً يشكّل ديمقراطية قومية جديدة قائمة على مبادئ رصينة علمية . ولكن الآن ، كما جاء على لسان شخصية من شخصيات روايته سنة ١٨٨٠ :

« ماذا يستحق هذا كله . هذا التمه الذي يحيا فيه الرجال والنساء حياة رتيبة رتابة البيوت المبنية من الحجر الداكن التي يعيشون فيها ؟ ففي يأسها تعلق بأهداب الناس . لقد قرأت الفلسفة في أصلها الألماني ، وكلما زادت قراءة ، زادت هممتها فتوراً ، فثمة ثقافة كثيرة تفضي إلى لا شيء ... لا شيء » .

وعلى أحد أعضاء الشيوخ الذين كانوا يخطبون ضد النظريات التطورية . ترد هذه الشخصية نفسها :

« إنك لشديد القسوة على القروء . . . فالقروء لم ينالوك أبداً رأى أذى »
فهم ليسوا في الحياة العامة ، وليسوا حتى من الناهبين ، فلو كانوا لكان الأجدر
بك أن تهتمس لذكائهم وفضيلتهم . وبعد كل شيء ينبغي لنا أن نكون أوفياء
لهم ، إذ ماذا يمكن للناس عمله في هذا العالم الحزين إن لم يكونوا قد ورثوا عن
القروء المرح — كما ورثوا الفصاحة »^(١) .

بمثل هذه النوبات من الاستخفاف كان « هنرى آدمز » يحاول أن يعزى
نفسه ، ولكنها لم تزوده بأية فائدة في أسباب الانهيار العام .

فقبل تصدع سنة ١٨٩٤ لم يكن « آدمز » كما يذكر هو نفسه ، قد فهم أنه
هو وجيله كانوا « مرهونين للطرق الحديدية » وأن بوسطن وواشنطن كانا في قوة
« الخنافس الذهبية » في نيويورك ، والبارونات اللصوص في « وول ستريت » .
وكان أخوه الأصغر منه « بروكس آدمز » قادراً على أن يكيف نفسه عقلياً لتلك
الحالة بأن وضع فلسفة للتاريخ تفسرها . فقد اكتشف ، أن التاريخ كله ، هو فراغ
متأرجح بين تركيز الطاقة وتبديدها ، بين الخوف والبشع .

« إن النظرية المقترحة مؤسسة على المبدأ العلمى المأخوذ به وهو أن قانون
القوة والطاقة له تطبيق كلى في الطبيعة ، وأن الحياة الحيوانية هي مخرج من
المخارج تبدد خلالها الطاقة الشمسية .

« فإذا بدأنا من هذه القضية الأساسية ، كان أول استنباط منها هو أنه كما أن
المجتمعات الإنسانية هي صورة للحياة الحيوانية ، لزم أن تختلف هذه المجتمعات
فيما بينها في الطاقة ، بنسبة ما تزودها به الطبيعة ، بوفرة متفاوتة زيادة ونقصاً »
من خامدة الطاقة .

(١) ص ٥٩ — ٦٠ من :

Brooks Adams : The Law of Civilization and Decay, an
Essay on History (N. Y. 1934).

« والفكر هو بادية من «وادي الطاقة البشرية» ، وبين أبسط أطوار الفكر «وأقدمها» ، ثمة طوران واضحيان : الخوف والجشع . فالخوف والجشع هو الذي يبديد الطاقة في الحرب والتجارة الخارجية .

« ومن المحتمل أن سرعة الحركة الاجتماعية لأية جماعة تتناسب مع طاقتها و«حجمها» ، وتركيزها يتناسب مع سرعتها ، ومن ثم ، فبقدر إسرار الحركة البشرية بقدر ما تتركز المجتمعات . وفي المراحل الأولى للتركيز ، بدا أن الخوف هو القناة التي نفذت خلالها الطاقة ، وتبعاً لذلك ففي الجماعات البدائية والمتفرقة ، نجد أن الخيال ينشط والأنماط العقلية الناتجة ، هي أنماط دينية عسكرية ، وفنية . وبتوثق الروابط ، يخضع الخوف للجشع ، ويميل السكان العضوي الاقتصادي إلى أن يحل محل الأنماط الانفعالية والعسكرية »^(١) .

ولكن « هنري آدمز » لم يجد إلا عزاءً قليلاً في مثل هذا التفسير ، فقد كان هو نفسه مأخوذاً على التناوب بالخوف والجشع ، وأنفق نصف وقته مدخراً لإرثه المالى مثل « الخنفساء الذهبية » ، والنصف الآخر في تذوّك كتيب بانهيال النظام بأسره . مثل هذه الإيقاعات لتكثيف الطاقة وتبديدها كانت خامة من التجربة ولم تكن « قانوناً علمياً » للتاريخ . وقد ظن ، أن نظرية « بروكس » يمكن أن تفسر كقطعة من الداروينية ، مادامت قد برهنت على « البقاء للأرخص » ، ولكن ما كان هو نفسه يسعى إليه هو علم طبيعي خالص للتاريخ ، وذلكم ، بصيغة تقيس التجربة الإنسانية والتاريخ الإنسانى في حدود القوانين المعروفة للعلم الطبيعي . فالعامل المحدد هو فحسب القانون الثانى الديناميات الحرارية . علم حقيقى للتاريخ يمكن أن يدخل نظرية تبديد الطاقة في نظرية أعم للقوة ، أقرب أن تكون نظرية رياضية منها نظرية إنسانية . ولذلك ظل عاكفاً على البحث سنوات ،

(١) ص ٢٨٨ — ٢٨٩ من :

Henry Adams : The Education of Henry Adams (Boston, 1918)

«يهمهم كالرجل الإنجليزي» نحو معاصريه، منتظراً وقد تخاذلت قوته واشتدت عليه الحمى «كفوضوى مسيحي محافظ، يوم القضاء، وإلهاماً ما، يجعل هذا اليوم معقولاً». وبينما كان على هذا النحو يتهمهم تهمك كما شديداً على النظام الاجتماعى مثل «جوب» بدافع من مبادئه الخاصة، وقد قضى عليه بالصمت أيضاً مثل «جوب» حين قهره قانون الله الطبيعى. وفى سنة ١٨١١ استدعى إلى جانب فراش أخته وهى تحتضر وقد أصيبت بالتهنؤس. وفجأة كان له «وعى جاد» «بموقف الطبيعة من الحياة ككابوس، كجنون القوة».

«لقد أنهار مسرح الحواس بمناظره لأول مرة، وأحس الذهن البشرى أنه قد تعرّى تماماً، وغدا مهتزاً فى فراغ من الطاقات التى لا شكل لها، بسكتة لا تقاوم، مصطدماً متصدعاً، مضيئاً، ومدمراً ما خافته هذه الطاقات نفسها وكادت منذ الأزل لى تصل به إلى السكال. وغدا المجتمع وهماً، رؤية من التمثل الإيمائى بحركة آلية، وانبثق ما يسمى فكره من مجرد الإحساس بالحياة واللذة من الحس. وغدت المسكنات المعتادة فى الطب الاجتماعى تكلفاً واضحاً.. وربما كانت الرواقية أفضل شىء، والدين أشد الأشياء إنسانية، ولكن الفكرة القائلة بأن إلهاً شخصياً يمكن أن يجد لذة أو منفعة فى تعذيب امرأة فقيرة بالصدفة، بوحشية شيطانية لم يعرفها الإنسان إلا فى الفساد والجنون، هذه الفكرة لا يمكن الأخذ بها لحظة فهى تستبدل بالكفر الخاص إنكاراً لوجود الله مريباً. إن الله يجب أن يكون، كما قالت الكنيسة، جوهرأ. ولا يمكن أن يكون شخصاً».

ثم فى سنة ١٨٨٤ حين ماتت زوجته، هجر اهتماماته الاجتماعية والسياسية، وأصرّ على أنه قد مات بالنسبة للعنوا، وصحب صديقه الفنان «جون لافارج» إلى الشرق. فهناك وجد النيرقانا أو «السلام عند الله»، كما كان يؤثر أن يدعو،

(١) ص ٢٨٨، ٢٨٩ من :

Henry Adams, The Education of Henry Adams (Boston, 1918)

استسلاماً محيراً للذى لا مفر منه يتخطى الحزن والمأساة - وهذا الموقف عبر عنه تعبيراً بليغاً وجه « سانت جودنز » الرخامى الذى يعلى قبر « آدمز » فى مقابر « روك جريك » بواشنطن . ولكن فى الشرق تيقظ فيه فى نفس الوقت أنه دخل النيرقانا بهجة تلقائية من الألوان والأشكال والتمثيل الإيمائى ، حياة جمالية غنية بالحس والصورة ، ولكنها ليست متحركة وليست أخلاقية فى نتائجها . فى هذا الموقف الذى يتوزع فيه توزعاً مزدوجاً عاد إلى أوروبا وفجأة وجد أن تاريخ العصور الوسطى الذى أضجره فى هارفارد ، قد عاد إلى الحياة فى نفسه . وألف كتابه « قمة سان ميشيل » ، وغداً واعياً بقوة العذراء ، وأصبح مستغرقاً فى مبدأ « الدينامو والعذراء » ، قوتان أحس أنهما مطبقان عليه ، فهو مقبوض عليه بمعنى أنه حملته قوى فشّل فى صياغتها . إن لاهوت القوة المعجزة لم ينجده لفهم « الحضور الواقعى للعذراء » ، ولكن الفن القوطى أسعفه .

وأنشأ « هنرى آدمز » بالتدريج فلسفة للقوة غاية فى الابتكار والخيال . فقد ارتأى ، أنه ينبغى أن يكون هنالك تقدم فى « أطوار » القوة ، يمكن أن يدعى تطوراً للأشكال الضرورية للطاقة ، ولكنها ليس لها صلة بالنظريات المتعارف عليها الخاصة بالتقدم الإنسانى . فهى ترد التاريخ إلى الفيزياء . وقد وضع نظرية الجذب التاريخى (الانجذاب أو الضغط) والسرعة الثقافية ، وبمقتضاها تطابق « أطوار » الجوهر (الصلب ، السائل ، الغازى ، الإشعاعى ، الأثيرى ، المكانى) الحقب المتعاقبة . فالقوة تظهر على نسق شدتها ، وكان أولاً عصر الغريزة « الصلب » أو عصر تحكم المشتقات الأوتوماتية من طبيعة حيوانية ، والرئيسى منها طاقة التوالد ، ثم الفترة الدينية تحت سلطة الإيمان ، ثم الآلية ، ثم الفترة الكمبريائية التى بدأت مع اختراع المولد « الدينامو » والتطبيق العام له ، وكان لابد أن يعقب ذلك « طور أثيرى » قصير ليبلغ التفكير « حداً إمكانياته » . وهذا قد ينهى التاريخ . ولكن قد تظل مستمرة فترة غير متحددة من « الحيز »

أو الرياضيات البحتة من الصعب التنبؤ بمحتواها التجريبي ، فيمكن أن تعنى أن الطاقة قد استكانت إلى النيرفانا « إلى محيط من الفكر الكامن » ، ومع ذلك فإذا كان الفكر في تذبذبه السريع الهائل في أطواره الأخيرة ، يمكن أن يستمر في العمل مذبذباً كلياً كما هو شأنه ، فيرد قوى الجزيء والذرة ، والإلكترون إلى عبودية لا تساوى شيئاً ، كما رد العناصر القديمة من تراب وهواء ، و نار و ماء ؛ وإذا استطاع الإنسان أن يستمر على تحرير القوى اللامتناهية للطبيعة ، والوصول إلى التحكم في القوة السكونية بميزان كوني ، فإن النتائج قد تأتي مثيرة للدهشة شأنها شأن تحول الماء إلى بخار ، والدودة إلى فراشة ، والراديو إلى إلكترونات^(١) .

وإذا صح قانون السرعة في التاريخ ، كما يجب أن يحدث هذا ، فقد يمكن أن نحسب بالتقريب تواريخ التحولات العظيمة للطاقة على أساس قانون « المربعات المعكوسة » . فطول الفترة الأولى لا يمكن حسابها ، والفترة الدينية (حوالى ٩٠٠٠ سنة) انتهت عند جاليليو سنة ١٦٠٠ ، والفترة الآلية سنة ١٨٧٠^(٢) ، والفترة الكهربية سنة ١٩١٧ ، والفترة الأثرية بعد أربع سنوات مضنية في سنة ١٩٢١ . وحين مات « هنرى آدامز » سنة ١٩١٨ ظن أن تنبؤاته ستصدق حرفياً .

وهذا المخطط الخيالى « كعلم للتاريخ » يعد أمراً مضحكاً ، ولا ريب أن « آدامز » قد يتسلى حين يرى أن المؤرخين يدرسونه في جده . وحتى كفلسفة لمذهب التطور الضرورى لا يعدوا أن يكون لعبة رجل عجوز . وما كان مهياً فيه ، وما جعل معنى « لهنرى آدامز » نفسه ، هو أنه يزودنا بميثولوجيا جميلة لاقتناعه بأن

(١) ص ٣٠٩ من :

«The Rule of Phase Applied to History», in Henry Adams;
The Degradation of the Democratic Dogma (N 1920).

(٢) إن فترة ثمانمائة عام تقريباً من هذه الحقبة هى أساس للحساب كله .

(م ١٨ — الفلسفة الأمريكية)

الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين كان أزمة في تاريخ القوة .
فقد كان يخشى القرن العشرين كعصر يمكن أن يحل فيه الخراب بالإنسان
أكثر مما حل به من قبل بالطاقات التي تبددها الطبيعة من خلاله .

كتب يقول « إن التقابل تعلم تعليما فعّالا ، وحتى التلغراف اللاسلكي ، أو
السفن الهوائية قد تقتضى تجديد المجتمع . . إن الأمريكي الجديد — طفل
القوة الكهربائية التي لا حصر لها ، والطاقة للشعة التي لا حد لها — يجب
أن يكون كائنا كالله إذا قورن بأي خلق سابق في الطبيعة ^(١) .

نحن شحاذون ! فماذا يعنيننا

الآمال أو الأهوال ، الحب أو الكره ؟

أو يعنيننا العالم ؟ أننا نرى فحسب

مصيرنا الأكيد

والكلمة الأخيرة للقدر

* * *

إقبض إذن على الذرة ، حطّم أوصالها !

واستخلص منها مصدرها الخفي !

إسحقها إلى لاشيء ! ومع ذلك فهي تشير

إلينا ودماء حياتها تنخضبنى

أنا ملاك الذرة الميت !

(١) ص ٤٩٦ من :

هذه الأسماء من « صلاة الدينامو » ينبغي أن نلحق لها عدداً من الموشحات
من « صلاة العذراء » :

ساعديني على هذا الحمل ! إنه ليس حملي فحسب .
بل حملي لك أيضاً ، يا من حملت انحسار الضوء
والقوة والحقيقة وفكرة الإله
والأبدية اللانهائية العقيمة .

* * *

منذ أجيال وأنا أسعى إليك بهموى
وأقلق بالك بأحاديث الطفولية
وقد أنصت لصلواتي الطويلة الثقيلة
ولم تسكوني بمسئطعة أن تُلبّي هذه الدعوات ،
بل كنت تبسمين لي على الأقل

* * *

إن كنت قد هجرتك فلم تكن تلك جريرتي
فإن تكن جريمة فلم تكن جريمتي وحدي
فإن كل الأبناء يضلّون مع الزمن
فاغفري لي أيضاً ! فقد غفرت لابنك العظيم ذات مرة

* * *

لقد قال لك ذات مرة .

« ألا تحبين أن اقتدى بأبي ! »

وبحثنا عن أبيه سار في طريقه
مهيّماً إلى الصليب حيث يجب أن نمضي جميعاً
وأنا كذلك ضللت مع الضالين
هؤلاء الذين مزقوا الأرض
بحثنا عن حقيقة تركها الأب
ولكني لم أجد الأب ، بل فقدت (١)

من له اليوم قيمة أعظم عندي ، فقدت أنت يا أماء!
وقد نظم « ادوين آلينجتون روبنس » شعراً من طابع آخر بالمرّة ، وإن
بدا للقارئ السطحي ، ترنماً لا حد له بتفاهة اللامتناهي . على العكس ، إن السعي
اللامتناهي نحو الحقيقة المطلقة ، بدا الشكل الوحيد الممكن للحرية ، ولمغزى الحياة
للكائنات التي تقع تحت وطأة القدر المحتوم « فقليلون هم الذين يبدو أنهم يتدبر
من القدر سيجعلون العالم يتحرك بالطريقة التي يمضي عليها » . (٢) . بيد
أن هذا وهم ، ففكرة الإنسان الوحيدة هي قوة المعرفة الذاتية ، وحتى ممارسة هذه
القوة يدفع ثمنها تضالاً ويأساً . ذلك لأن ضوء المعرفة لا يكشف إلا عن ظلام .
ومع ذلك فالحياة في معرفة الظلام ، هي حياة مختلفة اختلافاً شامخاً عن مجرد
الوجود في الظلام ، فالإنسان بالشجاعة يمكن أن يكون مثالياً وإن كان وجوده
مادياً . تلكم هي الفكرة وهذا هو المثل الأعلى الذي يمكن بالفعل في شعر
« روبنس » كله .

(١) ص ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٠ من :

Mabel La Farge : Letters to a Niece and Prayer to the
Virgin of Chartres (Cambridge 1929).

(٢) ص ٦٧ من :

Eduin Arlington Rolinson : «The Man Against the Sky»
in Collected Poems (N. Y. 1937).

ويتحدث « روبنسن » عن نفسه « كضمير نيو إنجلاند » ، وهذا الطابع الذى خلعه على ذاته طابع ملغز . والقضاء والقدر عنده قد يمثل صورة علمانية للحتمية . « البيوريتانية » محتضنة بالميكانيزم المادى . وإن سعيه الدائب الخالص نحو المعرفة بالذات يمكن أن يكون هو المعنى البيوريتانى والاعتراف البيوريتانى بالخطيئة . متحولة إلى التحليل النفسانى . ويمكن أن يكون شعره مجموعة من التمزيقات عن الحكم النهائى . ومن المؤكد أنه جاهد من أجل أن يعرف معرفة موضوعية ، خالية من العاطفة ، وباخلاص كامل ، إن كان فى إمكانه أن يحتمل دون تخاذل عذاب اللعنة الأبدية . وعلى ذلك فقد كان أقرب إلى « نيو إنجلاند » العريقة من « إمرسن » و « ثورو » ، فقد ازدرى الاتكال على النفس والنجاة معاً .

بيد أن الصفة المميزة الغريبة فى مثالية « روبنسن » لم تسكن طابع « نيو إنجلاند » ، فعندما كان شاباً بكلية هارفارد فى مستهل التسعينيات ، انجذب نحو « هاردى » و « شوبنهاور » ، وكما كانت بدعة العصر ، استمرأ التشاؤم العاطفى . ومن المحتمل إلى حد بعيد ، أن كتاب « رويس » « روح الفلسفة الحديثة » بعرضه المؤثر لشوبنهاور ، وتصويره لحياة الحكم الأخلاقى على أنها حياة الشجاعة ، أو الاحتمال ، من المحتمل أن هذا الكتاب كان له انطباع باق فى نفس « روبنسن » . وعلى أية حال ، فإن « روبنسن » لم يلبث أن شب عن طوق الانفعال العاطفى فى تصور « هاردى » للمأساة ، وغداً مَعْنَى مأساة المعرفة ، بألم النفوذ من خلال طبقة إلى طبقة أخرى من طبقات الذهن بغية الوصول إلى الحقيقة بالعمل ، حقيقة عبودية الإنسان . وقد تابع « رويس » أيضاً فى الاعتقاد بأن هذا المنهج المطلق ينجز لا من خلال الوصف العلمى ، بل من خلال التقدير التعاطفى .

وقصائد « روبنسن » يمكن أن تجمع كتطبيقات متعاقبة لهذه النظرية على جوانب مختلفة للوجود الإنسانى . وأول مجموعة بلغت ذروتها فى « الإنسان ضد

السماء » ، تضع الإنسان في مكانه السكوني ، وفي صراعه من أجل « النور »
في الظلال الداكنة للوجود المادي .

لنخلع نحن أبناء الليل

الوشاح الذي يخفي الوصمة

ولنكن أبناء النور

ونكشف للأجيال عن حقيقةنا^(١) .

ففي هذه الأبيات فلسفته وشعره معا من الأمور المألوفة نسبياً ، ثم يتبع ذلك
مجموعة من الأشعار تتركز على جهود الانسان لانقاذ « حصونه » — والحصون
ترمز إلى الجمع بين الحب الرومانسي والواجب الفرسانى . وقد استخدم أسطورة
« آرثر » ليصور صراع الحب والواجب والميكانيزمات الرومانسية للنجاة ،
و « مرلين » هي القصيدة البارزة في هذه المجموعة . ثم تأمل بعد ذلك في « بيوت »
الإنسان ، مشكلات الزواج ، وصور أبوابها المتنوعة مفتوحة كلها في « الليل » .
وأخيراً كتب عن « الثنين والمدخن » وعن الإرادة العمياء « للشعب » ، والصراع
الاقتصادي من أجل السلطة . وقصيدته العظيمة في هذا الموضوع هي « الملك
ياسبر » وهي في الحق مأساة كلاسيكية .

« وقد خطرت فكرة « الملك ياسبر » « لروبنسن » ، وهو يسير في شارع
« ستيت ستريت » في بوسطن في عطلة البندك ، التي تلت افتتاح « فرانسكلين
روزفلت » ، وقد كان اسم الزعيم هو اسم المنجم الذي اندثر تحت آثر إرث له
منذ خمسة وثلاثين عاماً سابقة . وقد كان غير واثق بموضوع كهذا ، ولكنه
لم يستطع أن يقاوم الإغراء بكتابة مادعاه « رسالة في الاقتصاد » . وقد جعل
للقصيدة مغزى ثلاثياً : أولاً قصة عن ستة كائنات شقية ، حوصروا في طوفان .

شمل كل ما هو حياة بالنسبة لهم ، ثم كدرا ما رمزية لما في النظام الرأسمالي من تصدع والمغزى الأخير ، ككناية عن الجهل والمعرفة والتطلع ^(١) .

والشخصية الوحيدة في هذه المأساة التي تستمر حياتها بعد الطوفان الاجتماعي هي شخصية « زوى » ، هي تجسد للحياة والذكاء ، متحررة من كل عادات الانطوائية ومن أخلاق « ضمير نيو إنجلاند » . والقصيدة عمل رائع في السخرية ودليل على أن « روبنسن » كان قادراً على تحليل البيئة الاجتماعية قدرته على تحليل العمل الداخلي للبواعث ، بإحساس عميق ، وإن كان متباعداً نباعداً تاماً ، مثل بروميثيوس المكبل بالأغلال والذي يستعرض الحركات العمياء التي لا تسكن عند جميع الكائنات الأخرى .

وجورج سانتايانا من بين الشعراء الشبان المبتاعين يقيمين الحزاني في هاروارد في التسعينيات ، وكل منهم تلهمه نفس الحقيقة ولكنه يعيش منعزلاً في ألفة مع نفسه بمنأى عن الجماعة . وحين كان طالباً في الجامعة كان « بهوراً أيضاً » « بشوبنهاور » كما يعرضه « رويس » ، وأثناء دراسته الجامعية العليا لعام أو عامين في برلين استمع إلى محاضرات « دوسن » عن شوبنهاور والفيرقانا وعندما عاد سنة ١٨٨٨ ليحصل على درجة الدكتوراه بإشراف « رويس » التمس أن يكتب عن شوبنهاور ، ولكنه اضطر أن يكتب بحثاً عن « لوتز » وقد بدا هذا البحث مكتوباً في لامبالاة . وأثناء ذلك كان يشتعل حماساً ، وهو ليس بالحماس البعيد عن شوبنهاور . أضرمه فيما يبدو محاضرات « بولسن » في برلين عن الأخلاق اليونانية ، في الفترة الأولى ، وعن أخلاق سبينوزا في الفترة الثانية . وقد فهم التناقض والتأليف بين العبريين والهيلينيين : « مذهب طبيعي فيما يتصل بأصل

(١) ص ٣٦٩ من :

Herman Hagedon : Edwin Arlington Robinson (N. Y. 1938).

الجنس البشرى وتاريخه ، ووفاء في الشعور الأخلاقي ، ملهم من العقل ، الذى يتصور الذهن البشرى به الحقيقة والسرمدية ، ويشارك فيهما بالفكرة ^(١) .

وقد تصور « سانتايانا » أثناء رومانسية الشباب التقوى الطبيعية كاتحاد بين الأخلاق اليونانية ، والاسبينوزية ، والتشاؤمية . ويبدو ، إذا كان لنا أن نشق بقصائده الغزلية ، أنه لاذبالدين الطبيعى كبديل لإيمان مسيحى لم يمد محتملا « لقد أتيت من المقبرة إليك ، أيتها الأم الخالدة » وهو لم يكن ديناً مريحاً ، ولسكنه دين جميل ، وهو فوق كل شيء ، دين شجاع من الناحية العقلية . ولم يكن « سانتايانا » يسعى إلى الراحة ، وقد أحس بقوة كافية للتيقظ من « غيبوبة الصيف » في الشباب « لنجد اليأس أمامنا ، والغرور خلفنا » . وقد عبر تعبيراً شعرياً عن تحديه الذى يشتد فيه جسارة عن « برومثيوس » ، وذلك في « الدراما القذة » « لوسيفر » . هنا محاولة للجمع بين آلهة اليونان والمسيحية ، ولكن أحداً منهم لا يقتنع بالآخر ، وفي النهاية يثبت أنه لا حول ولا قوة لأيهما . فع « لوسيفر » اتخذ في النهاية موقفه الحازم وأن كان موقفاً حزيناً .

أيها الإله العظيم حين اقترب الموت من ابنك بالجليل

وهو مستجى على الصليب

أسلم أنفاسه بين يديك

إن الموت نسيان وليس فيه بلسم

فهذا الآن سأرنو إلى الشمس

حزينا لأننى لم أكمل دورتى

ودائرتى دائرة شقاء لا نهاية له

(١) ص ٦ — ٧ من :

George Santayana : The Middle Span (N. Y. 1945).

إن كربي أشد كثيراً من كرب أى إنسان
فأبى فى السماء وكنت إخالنى لذلك
سعيداً ، فما أحوجنى إلى أن أبحث
عن الراحة ولطماً نينة
إيه أيتها الحقيقة ! الحقيقة المرة السرمدية .
كونى ملاذى حين تُعمى كل العيون .
إنك الجوهر لأسمى ما فى عقلى .
وعند معينك الطاهر أجدّ شبابى .
إن صدرك الحزين لم يقس أبداً على من أحبك .
فلنكن الآن شيئاً واحداً .
فليس لى صديق سواك .
وقد كفرت بكل حب ما عداك .
فحياتى التافهة قد انتهت .
واسكن أيتها التلال التى عرفتها منذ القدم .
لا تشرق عليها الشمس بل تظللها الثلوج .
وتنام إلى الأبد
خذينى فى مرعاك الهادىء
وادفنى قلبى الشائر فى صخرك الجامد الصلب
وغطينى بأ كفانك الثلجية
وكلمينى بزهورك المتجمدة
حينذاك أستطيع أن أتأمل معك الساعات الطويلة

ولا أتذكر شيئاً

وا أسماها ! إننى أرفع رأسى فى الفضاء ،

واحقر الذين يعيشون فى أمل وحزن وحروب

لأننى وقد عرفت الأحزان قد نسيت الحزن

ولأننى وقد قاسيت طويلاً

أنتظر دون أن أذرف الدموع

أن تتلأ نجموى وهى أهلى وعشيرتى ^(١) .

فى سنة ١٨٩٨ أصبح الشاعر أستاذاً ، وهناك انصرفت فترة تزيد على اثنى عشر عاماً يعتبرها « سانتايانا » فى استعادته لذكرياته « السنوات الوسطى » من « التجول أثناء النوم » . ولكنها إذا حكمنا بالسجلات المدونة كانت فترة مثمرة إلى أقصى حد ، وكانت فى الجلة سنوات ممتعة من الزمالة الأكاديمية والإنتاج الأكاديمى . وإذا كان لنا أن نطبق على حياة « سانتايانا » خطته نفسها فى وصف أطوار التقدم الإنسانى ، لأمكننا أن ندعو هذه السنوات فترته « العقلية » ، وهى التى قادته من شعره السابق للتأمل العقلى إلى التأمل الذاتى . وقد بدأت هذه الفترة اليقظة مع محاضرات « رويس » عن « ظواهرية الفكر » عند هيجل ، ومحاضرات « وليم جيمس » فى علم النفس ، ومحاضرات « سانتايانا » ، نفسه عن فلسفة التاريخ . وإذا توثقت معرفته توثقاً أعظم بتاريخ الفلسفة ، والفن ، والدين ، بزغ عنده فجر موضوع أساسى هو « حياة العقل » . هذا العرض الجذاب للتقدم الإنسانى للنمو الذاتى والموضوعى معاً للعقل فى الإنسان والمجتمع ، هو توفيق جامع بين الأخلاق الأرسطية والفيثونومينولوجية الهيكلية ، ويستأهل أن يشغل مكاناً دائماً

(١) ص ١٨٦ — ١٨٧ .

George Santayana: Lucifer; a Theological Tragedy (Chicago, 1899)

بين التراث الكلاسيكي للعرف . وعن هذا يمكن أن نقول ما قاله « سانتايانا » بحق عن مذهبه الأخير وهو « أنه يتطلع أن يكون مجرد مساهمة في الإنسانية ، وتعبيراً عن ذهن حر يتأمل وينتقى » ^(١) فهو ليس مبتكراً ، ولكنه كاثوليكي ، وهو يقول في منهج و بأسلوب رشيق ، ما يحاول كل أستاذ للفلسفة أن يقوله . ففي المجلد الأول الأساسى وهو مجلد نظرى عن « العقل في الحس المشترك » بسط علم النفس عند « جيمس » ، كتجليل للتجربة . وقد شرح كيف أن « التدفق » (تيار الشعور عند جيمس) ينظم في « مشخصات » معقولة (موضوعات) بفضل النشاط المميز أو الانتقائى « للقصد » ، الاهتمام أو الإرادة (عند « جيمس » « الذكاء » أو « الحصافة ») . فالمحسوسات مؤسسة على الترابط بالتجارى تحمل المعرفة بالموضوعات المادية . أما تلك المؤسسة على ترابط بالتشابه ، فتحمل أفكار أو ألفاظ الحديث . ومن هنا فلامعرفة قطبان ، الفيزياء ، الكشف عن المحسوسات في الوجود ، والجدل ، وهو توضيح الأفكار ، والقيم ، وموضوعات « القصد » . وهو يسمى « محسوسات الحديث » أحياناً « ماهيات ثابتة » ، وهى متميزة في وضوح عن تدفق التجربة من جانب . وعن الوجود المادى من جانب آخر .

إن حياة العقل تتخذ في تجسدها الموضوعى شكل المنظمات : المجتمع ، الدين ، الفن ، العلم . وهذه المنظمات فى عملها تعرض نفس نمط الحياة الذى تعرضه التجربة انفرادية . وثمة مستويات ثلاثة أو أطوار ثلاثة للتقدم يمكن تمييزها . الطور قبل العقلى ، وهو الحياة وقد تحكمت فيها الدوافع الطبيعية للغريزة ، والرغبة والعادة ؛ والطور العقلى ، وهو الحياة يضبطها ، التعبير الشعورى ، والوضوح ، ونقل هذه الدوافع إلى الصورة الموضوعية ؛ والطور بعد العقلى ، وفيه الحياة تلحق بالنشاط الحر للشعور والخيال .

والمجملات المتعاقبة لحياة العقل تصف هذه المستويات الثلاثة من المجتمع ،
والدين والفن ، والعلم . والفلسفات أيضاً ، كما شرح ذلك في أبحاث تالية ، تشترك
في نفس المهمة ، فهي تنشأ بالطبع ، « كخزائط للعقل » أو كـ« مخلوقات » الإيمان
الحيواني « ، ولـ« كنهها تصنع تدريجياً حياة لها تتحول الحياة السوية للإنسان
فيها إلى أنماط من «الـ«مكان المصور» «الزمان العاطفي» «وعلم النفس الأدبي» .
هذه الأنماط من التفكير ، إذا نظر إليها من حيث علاقتها بأصولها وغاياتها ،
يمكن أن تخدم سعادة الإنسان واستنارته . ولـ« كنهها قد تزدو غايات في
ذواتها ، وتمضي بالذهن إلى مواطن من التأمل الحر ، والحيل الصوفية بحيث تنقطع
صلته تماماً بمصدرها الأول واستخداماتها .

وما كاد يتهيأ « لسانتايانا » أن يتخلى عن واجباته الأكاديمية ، حتى كرس
نفسه لفنّه الذي يعقب العقل ، في أن يكون روحاً حرة . وقد تصادف أنه بمجرد
أن انقطع عن أمريكا ، حين اندفع العالم في الحرب ، واستنفدت طاقات معظم
الناس في الصراع الناشئ منذ ذلك الحين . ومع ذلك فقد استمر « لسانتايانا »
في تخليده العظيم ، ولم يهرب من الطبيعة . أو يلتمس النجاة في التصوف فوق
الطبيعي ، وإنما نظر إلى المجتمع ، من عليائه حيث الوحدة والشك ، ومن هنالك
أمكن أن يرى في وضوح في براءة مصقولة وعاطفة إحسان أوليمبي ، أن
اهتمامات الإنسان العملية هي فحسب « اهتمامات طبيعية » فقط .

« إن التفكير النزيه في الأشياء النهائية يتجه نحو تنقية جميع المواطن
الطبيعية دون أن يدينها ، ذلك لأنها من حيث كونها طبيعية ، فهي لا بد أن
تكون بريئة في صميمها ، بينما لـ« كونها طبيعية فقط ، فهي نسبية ، وبمعنى ، لا جدوى
منها

« إن الروحية هي مجرد ضرب من العودة إلى البراءة ، إلى التشبه بالطيور وبالأطفال . وقد تعقد تجربة الحياة الصورة دون أن تحيط الرؤية بالسحب . . . ومع أن العقل ينشأ نشأة طبيعية تماماً ، في الشكل الحيواني الذي به يتحكم في الأحداث من أجل البقاء ، فإنه في جوهره يتخلص من العمل الذي يستتبعه (وهو عمل عضوه فقط) وهو من البداية تأمل ونزيه في ملاحظته الخاصة ، ونظن أنه ليس من السرقة أخذ وجهة نظر الله والحقيقة السرمدية . . .

« وحين تواجه الروح في النهاية الحقيقة وجهاً لوجه ، يخرج الاصطلاح والغموض من الطريق ، وتبقى الإنسانية والعرف المصقول ، تبقى الاخلاقية ذاتها . . . » قداسة مفرطة ، لا بدون نصلها الحاد ، تبعد الفضيلة المشرقة ، والخوف من كثير من الأعداء يصبح أعظم عدو للنفس ، ولا يكون هنالك تقدير ممكن صحيح لأي شيء دون إحساس بأنه طبيعي ، بالصورة البريئة الذي اتخذ بها شكله الخاص الذي قد يكون فذاً^(١) .

لقد تخيل نفسه في موقف « لوثر » أو « سبينوزا » فهو على استعداد أن يقف وحده « غير مرهون بشيء ، عارٍ من كل شيء » ، تحت السماء الصافية كاشفاً عن تقوى وشجاعة طبيعيتين ، واسكنه على شاكلةهما قد نبذ حتى الإيمان في العدالة الإلهية وحب النظام الطبيعي .

« هل بدأ يظهر أن وحدة الروح العارية يمكن أن تعمر ؟؟ فبقدر ما نبذ مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية ، ألسنا نستنشق هواء أنقى ، وأصبح ؟ أليس التخلي عن كل شيء يطهر كل شيء ويعيده إلينا في حقيقة الواقعة النزيفة ، وهو في نفس الوقت يطهر إرادتنا أيضاً ، ويجعلنا قادرين على الإحساس ؟ »^(٢) .

(١) ص ٢٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧١ — ٧٢ ، ٧٣ .

George Santayana : The Genteel Tradition at Bay (N.Y. 1931)

(٢) ص ٢٨٧ من :

George Santayana : Obiter Scripta; Lectures, Essays and Reviews (N.Y. 1936).

وهو الآن في وحدته يستعرض في غير ما حيرة ولا ذهول، مبادئ الوجود، ويبني مذهباً « أنطولوجياً » منظماً يقوم بثباته بيت طبيعي للفكر الحر . وقد تخلّى عن « الحس المشترك » عند « جيمس » ، وعن اعتقاده في مزج تجريبي بين « قصد الإرادة وتدفعها » ، وتيار الشعور ، وعاد إلى سيكولوجية « هيوم » . ونادى بأن الحدس بالماهيات الخفية يمكن أن يفصل تماماً عن « الإيمان الحيواني » في الموضوعات . فلا شيء معطى يحتاج الوجود ذلك لأن المعرفة ليست مستمدة من خلال الحدس بالمعطى ، وإنما من تفاعل الكائنات العضوية مع الموضوعات المادية . فعمل الخيال أو الحدس يتحرر بواسطة اكتشاف أن للعلم أساساً حيوانياً عملياً . وعلى ذلك فقد استعاد « سانتايانا » حماسه لشو بنهاور من جديد، وقد تعمق هذا الحماس بفينومينولوجية شكية ، ونظرية في المعرفة سلوكية . والمجلدات الأربع « لمناطق الوجود » ، التي تعرض على التعاقب ، الماهية ، والمادة والحقيقة ، والفكر ، تبسط هذا الاتحاد بين الشككية وبين الإيمان الحيواني كأنتولوجيا بمنهجية . والعمل مع ذلك ، هو أكثر من أنطولوجيا ، ذلك لأن « سانتايانا » قد نسج فيه ما يملكه من حكمة ومن حس بالجمال . وليس ثمة ريب في أن هذا المؤلف يعد واحداً من روائع المؤلفات الفلسفية ، وسيعيش بغير شك إلى أيامنا ، ذلك لأنه يخاطب كل قارئ متأمل من أى عصر ومن أية ثقافة ؛ ويسعى إلى التعبير عن حقيقة دائمة في عبارة متجددة . ومن العبث أن نتشاجر مع صاحبه بأن نالح بأنه قد يفسر في نطاق الفكر الأمريكى الحديث كمعادلة لتهدئة الرياح العديدة للمذاهب التي كانت تعصف حوله في « هارثارد » والتي استمرت تهب لأغراض متعارضة في الفلسفة الأمريكية ، ذلك لأنه يمكن أن يقف كصرح شامخ حيثما ازدهرت الفلسفة . ومع ذلك فمن الإنصاف أن نبين أن في صرامته كثيراً من « البيوريتانية المثالية » وكثيراً من الميتافيزيقا الطبيعية في مذهبهِ ، حتى أنه لا بد أن يكشف عن أصله الطبيعي في أمريكا ، وإن كان له حظ أكثر تحت سما، أصفى وبين شعوب لها ذوق أدق .

الفصل السابع

المذاهب المثالية

١ — البقرة الأولى.

نشأت المثالية تدريجياً في تربة الأرثوذكسية الأكاديمية ، ولكنها حين نمت جلبت معها حياة جديدة . ولقد كان الأثر العام لهذه الروح الجديدة في الفكر الأمريكي والتربية الأمريكية ، أثراً مفزعا يستحق أن نسميه بعثاً ، إن لم يكن نهضة . فقد غدت الفلسفة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، إسماعياً لقسم مستقل في الكليات والجامعات . وسواء أكان هذا كسباً أو خسارة لفن التفلسف فهذه النقطة موضع أخذ ورد ، ولكنه كان بوضوح تغييراً له مغزاه في برنامج الدراسة ، وهذا التغيير في الوضع الأكاديمي للفلسفة لم يكن بدون مضامينه الثقافية . فالتفكير الفلسفي والكتابة الفلسفية أصبحا شيئاً رسمياً ، وكنتميجة لهذا بدأت تفتح المذاهب الأمريكية في الفلسفة . هذه النشأة الكاملة للمذاهب الفلسفية التي تظهر متأخرة جداً في المنظمات الأمريكية ، يرجع الفضل فيها على نطاق واسع إلى الحقيقة التي أشرنا إليها حين كنا نناقش نشأة الأرثوذكسية الأكاديمية ، أعني بها أن التفكير الفلسفي كان عنصراً « داخلياً » في مذاهب الفكر الرئيسية اللاهوتية والسياسية والاقتصادية ، وأنه كانت هناك حاجة ضئيلة لفلسفة كنظام مستقل إلى أن ظهرت « الفلسفة العقلية » . وعلينا الآن أن نصف انقسام « الفلسفة العقلية » كنظام أكاديمي إلى « علم عقلي » ، أو « علم نفس » من جانب ، ومن جانب آخر إلى بقية من فكر تأملي يتصور الآن كفكر نهائي كفلسفة خالصة أو فلسفة أولى ، مزاج من علم الكون ، والميتافيزيقا ، ونظرية

للمعرفة . والفلسفة وعلم النفس بالمعنى الرسمى لهما ، مستقلين عن اللاهوت ، والبلاغة ، والسياسة ومستقلين فى الماهية أو الفكرة المثلى حتى عن البيداغوجيا ، وإن كان أساتذتها يعيشون بها ، كانت هى نفسها مستوردة من ألمانيا ، فمن المعقول إذن أن المدارس الألمانية المثالية كانت هى أولى المدارس التى اكتسبت تعبيراً منهجياً عنها فى الحياة الأمريكية .

وكان « لورنز برزىوس هيكوك » (١٧٩٨ — ١٨٦٨) من « يونيان كوليج » أول من تولى عرض المثالية الألمانية عرضاً منهجياً . وقد ألهمه — مثله مثل « كالب سبراج هنرى » — أيام دراسته الجامعية ، المعلم الممتاز « اليفالت نوت » وعين أستاذاً لللاهوت (فى وسترن رزيرف ، وأوبرن سمينارى) ليضع لاهوتاً عقلياً نقدياً . فليس مما يستحق شيئاً أن أول كتاب نشره هو تفسير عن مثالية عملية نقدية ، فى سنة ١٨٣٣ بينما كان راعياً فى (شفىلد كوتنيكت) ألقى أمام جمعية السلام بكونتيكت ، خطاباً بليغاً جميل الترتيب « مصادر الخداع العسكرى والاجراء العملى للقضاء عليه » . وبعد تقاعد « هيكوك » من عمادة « يونيان كوليج » سنة ١٨٦٨ عاش فى أمهرست بمساشوسيتس ، مع ابن اخته وتلميذه القديم « جوليس هـ . سيلى » ، أستاذ الفلسفة وأخيراً عميد كلية أمهرست ، وهو الذى راجع أعظم كتاباته شهرة ، وبذلك واصل نفوذه على أجيال عديدة من طلاب البحث الأكاديمى .

صاغ « هيكوك » نظرية « كمنط » عن المقولات من جديد فى مذهب العمليات العقلية الأولية الثلاث « التى تطابق ثلاثة مملكات ، هى الحس ، والفهم ، والعقل . وبعد شرح ناقد ممتاز للتجربة الحسية ، بلغ ذروته فى فصل فذ عن « الوجود الصحيح الظاهرى » ، طور الوظائف « البداة » للفهم ؛ وارتبط — ببسط المذاهب الباطلة للطبيعة « وهى التى جعل من بينها مذاهب أفلاطونية « جودورث » ،

« جودورث » ، ورجال اللاهوت أنصار « إدوارد » في « نيو إنجلاند » . وكان ذروة نقده تحليل « الشمول » الأولى في العقل ، فقد زعم أن العملية الأولية في العقل تشير كلية إلى مافوق الطبيعي وتغطي الأرض التي استبعدتها « كمنط » من كل فلسفة تأملية ، ووضعها في المجال الخاص ، الذي دعاه « العقل العملي »^(١) . فالعقل ، تبعاً « لهيكوك » يمكن أن يشمل التلقائية الخاصة أو النشاط .

« هذا التصور العقل لنشاط خالص بحت هو على ذلك غير مشروط إطلاقاً بالمكان والزمان وبطبيعة الأشياء ، وهو الشرط الأول لكل تعالٍ على الطبيعة . وقد كان من المستحيل تماماً أن نجد أي انتقال من الطبيعة إلى فوق الطبيعي ، اللهم إلا في هذا التصور العقلي لعمل خالص لا يمكنه أن يأتي في كنف أي شرط من الشروط التي تنتمي للطبيعة ، وليس له أية رابطة من الروابط الضرورية لحكم جدلي ، ولكن مثل هذا النشاط الخالص هو تصور التلقائية الخالصة ، وهذه يجب أن تكون بمثابة أول عنصر من عناصر شخصيتنا .

« إن الفكرة التامة للعقل ، كملكة لعملية الشمول ، تعطي على ذلك في نطاق المطلق في الشخصية . يمكن أن تكون الطبيعة مشتملة في تلقائية خالصة واستقلال ذاتي ، وحرية ، أو — وهذا هو نفس الشيء — يمكن للعقل أن يشمل الطبيعة في نطاق شخص مطلق »^(٢) .

ومبحث الـكون « الكوسمولوجيا » العقلية (سنة ١٨٥٨) يبدأ حيث ينتهي علم النفس العقلي .

(١) ص ١٥٩ من :

Lawrens Perseus Hickok : Rational Psychology; or The Subjective Idea and the Objective Law of All Intelligence (Schenectady N. Y. 1854).

(٢) نفس المصدر ص ٥٦٩ — ٦٢٠ .

(م ١٩ — الفلسفة الأمريكية)

« لا بد أن يكون هنالك في مكان ما موضع يمكن منه أن نرى بوضوح أن للعالم قوانين تتحدد تحديداً ضرورياً بمبادئ ثابتة وسرمدية . فليس ثمة شيء في الطبيعة ، وبالمثل ليست الطبيعة ذاتها ، يمكن أن تكون معقولة ، اللهم إلا إذا كانت خاضعة لمبدأ عقلي ، ومثل هذا المبدأ يلزم أن يكون ضابطاً ومنضبطاً في أصل الطبيعة ، وإلا لزم أن تظل الطبيعة إلى الأبد من غير معنى أو دون ما غاية . ذلك المبدأ يلزم إذن لكل دراسة كاملة ، أن يكشف بذاته عما يجب أن تكون عليه الوقائع ، وليس العقل المطلق في حاجة إطلاقاً لأي استقرار للوقائع »^(١) .

إن معرفة العقل المطلق ، أو الله ، لا يمكن البتة أن تكون « موضوعاً للأحكام التي يربط بينها الفهم » . ولكنها فحسب « موضوع لفراسة العقل » . « يكفي أننا في الخلق نجد يقيناً لا لبس فيه عن الوقائع التي نشأت في الأصل من الطبيعة »^(٢) . فالبيئة الوحيدة التي لدينا على أن الله عقلي هو أن خلقه يبلغ الذروة في العقلي . ورسم « هيكوك » صورة بليغة للخلق على أنه « وصول للأنا وفقدان » لها . وصول وفقدان لا يكفان إلى أن تستقر الأنا أخيراً في الإنسان في عروة عقلية مع الخالق . وفي كتابه العظيم الثاني : « الإنسانية خالدة ، أو الإنسان : محاولة وسقوط وافتداء » (١٨٧٢) ، يختط « هيكوك » نظريته عن الإنسان كشكل فاني من أشكال الخلق بمحاولته أن يجمع في فكرة شاملة تاريخ الإنسان كعملية بعث حياته للطبيعية في حياة سرمدية . وتصور الإنسان في هذا الكتاب كما لو كان في « حالة وسيطة » منتظراً الحكم الأخير ، حين تمحى حدود فكر الإنسان المتناهي ،

(١) ص ٣ من :

Lawrens Perseus Hickok : Rational Cosmology; or the
Eternal Principles and the Necessary Laws of the Universe.
(N. Y. 1858.).

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٧ .

وعجزه عن « الإحاطة بعدالة كثير من عقوبات » الخالق ، وحين « تتضح » خطة الله .

ولم يحس أحد إحساساً جاداً بالشككية المستترة في هذه النظرية عن التاريخ الإنسانى أكثر من « هيكوك » نفسه . ولقد شدد الرعاة الأرثوذكس النكير عليه سراراً كقائل بوحدة الوجود ، ولكن هذه التهم كانت أقل إيلاماً له من إداركه هو نفسه بأن الإعتماد على مبادئ وقوانين أولية ، وإن كانت قد تبرهن على وجود عقل مطلق ، فإنها تترك مجرى التجربة البشرية مفهوماً فقط في حدود ميثولوجيا القداء . وقد بدا مستحيلاً فهم التجربة البشرية فهماً عقلياً تاماً في حدود اللاهوت التنزيل أو في حدود القانون الطبيعى وحده . ومن ثم فقد انشغل « هيكوك » بمنطق للتاريخ . وبعد أن درس بعناية منطق أرسطو ومنطق « هيجل » معاً على أن كلا منهما ينهض بصياغة التجربة صياغة عقلية ، وصل إلى النتيجة التالية : « أن المنطق الأرسطى لا يستطيع أن يتحرك ، والمنطق الهيجلى لا يستطيع أن يهدأ » . ومن ثم قام بمحاولة أخيرة جريئة لبناء منطق للعالم المحسوس ، وقد دعاه « منطق العقل ، والسكى ، والسرمدى » سنة ١٨٧٥ . وفي إعادته لصياغة منطق مثالى ، حاول أن يتغلب على ثنائية المنهج العقلى والمنهج التجريبى — وهى الثنائية التى توجد فى جميع مؤلفاته الأخرى — وأن يتتبع آثار التجربة المطلقة فى التجربة الإنسانية ، أعنى حاول أن يبين أنه حتى هنا والآن ، هناك عناصر فى التجربة الإنسانية طابعها أنها « جوهرية فى ذاتها ، مفهومة فى ذاتها ، كافية بذاتها ، مملوكة لذاتها ، ومبرهنة بذاتها » . وقد أبدى أملاً فى أن يتحرر المنطق الرياضى من حدوده كعلم مجرد خالص ، وأن يصبح أساساً لعلم « كلّى » يمكن « فى نطاق صياغة « كليات محسوسة » بطريقة ملائمة .

« ومع أنها قليلة بالمقارنة ، فإننا نرى الآن أن مثل هذا المنطق الأفضل هو الطريقة الوحيدة للإفلات من شكية مطبقة ، بيد أن الاعتقاد التام بأن العهد الذى

لا بد أن يصبح فيه هذا اقتناعاً عاماً ليس بعيداً جداً ، وأن منطقاً جديداً أفضل وهو مطلب نشعر به على نطاق واسع — سيضع على عاتقنا واجباً جديداً وهو أننا ينبغي ، لا أن نمجّل فحسب السير في هذا الطريق اليقيني ، بل أن نفعل أيضاً ما نستطيع لكي نرضى هذا المطلب ^(١) .

إن اليقظة الأكاديمية في «أمهرست» ، التي أرسى لها «هيكوك» مثل هذه الأسس الممتازة ، قد مضت نحو نهضة رائعة بفضل واحد من تلاميذه هو «شارلز إدوارد جارمان» . لكنه أضاع كثيراً من وقته في الكلية ليحيى ذكرى «النور» كما يدعو الرئيس «سيلي» كتابات «هيكوك» ، ولكن في السنوات التي تلت ذلك أنجز ، من خلال دراسة مستقلة ، إدراكاً شخصياً لمغزى النظرية المثالية . لقد ائتمنت فلسفة كمنط «بوجه خاص في حياة جديدة في تجربته الخاصة . وقد كرس «جارمان» حياته كلها ليجمع طلابه يشعرون بأن المشكلات الأكاديمية هي اهتمامات شخصية حية . وقد رأى أنه كما أن جيله قد شغل بالأزمة الدينية التي عجل بها المذهب الطبيعي ، كذلك لابد للجيل التالي من أن يشغل بالأزمة الاجتماعية التي يعجل بها نمو «الجشع والابتزاز» . وعلى ذلك فقد كانت المثالية تعنى في نظره مواطنة مزدوجة — المواطنة في الطبيعة ، والمواطنة في الولاية . وقد استخدم فلسفة «هيكوك» الاجتماعية بفعالية عظيمة وذلك لكي يعلم «المبادئ الروحية» أو المعايير الموضوعية كبديلات نقدية في المعرفة والسلوك معاً ، للآراء السابقة «المشبهة» . ومع ذلك ، فبدلاً من أن يستخدم «نصوص» هيكوك وزع كتيباته على فصوله حتى يعرض المغزى العلمي للمشكلات الفلسفية (كل مشكلة في وقتها) وبذلك يهيء تلاميذه لمناقشة جادة في الفصل ، وقراءة ذكية للنصوص ^(٢) .

(١) ص ٤ من :

Lawrens Peresus Hickok: The Logic of Reason, Universal and Eternal (Boston 1875).

هذه الطريقة حول « جارمان » نص « سيلى » الخالى من الحياة ، وقد كان « سيلى » معروفاً بأنه « كان من أشد كتاب الفلسفة نزولاً من الأعماق حيث يبقى هنالك أطول أجل ممكن ، ويخرج من ثم إلى السطح وقد جلب معه أضخم كمية من الوحل »^(١) ، إلى أسلوب شخصى خلق عدداً كبيراً من المفكرين الأمريكيين المبرزين . وقد كان حماسه معدياً ، ذلك لأنه اعتقد مخلصاً أن اليقظة الفلسفية فى المحيط الأكاديمى « بنيو إنجلاند » يمكن أن تكون بداية إصلاح عظيم فى الحياة الأمريكية .

وإيمان « جارمان » بالمثالية الكنطية كقوة لإصلاح الأخلاق الأمريكية ، والدين شاركه فيه جماعة بارزة من المعلمين ، كل منهم له طريقته الخاصة به ، ولكن كلاً منهم نجح فى أن يشعل فى تلاميذه إحساساً بأهمية الفلسفة ، وبذلك خلق مصدراً « للطاقة الروحية » المستقلة عن الكنائس . فهؤلاء المثاليون دون أن يقصدوا أن يقيموا منابر مناقشة كمنابر الكنائس ، قد حرروا مع ذلك الإيمان الأكاديمى والأخلاقى من سيطرة الكنيسة . كما فعل أنصار الفكر المتعالى المتمزمتون خارج الأكاديميات . لقد كان معظمهم تقريباً يعتقدون بوجود الله ، ولكنهم قصدوا إلى الاقتراب من الله من خلال الفكر أكثر من اقترابهم منه من خلال العبادة ، ونمواً الروحية العلمانية التى كان « مارش » و « هنرى » رسولين لها . كان هنالك « جورج هربرت بالمر » فى هارفارد ، يدرس أخلاقاً اجتماعية قصد بها أن تتوسط بين البيوريتانية واليهودية وكان هنالك « جورج هولمز هونسون » فى معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا ، وبعد ذلك فى جامعة كاليفورنيا ، يدرس مثالية تعددية ، وشخصية . وكان هنالك « بوردن باركر باون » ، فى جامعة بوسطن

(١) ص ٤٤٣ من :

Charles Edward Garman : Letters, Lectures and Addresses.
ed. by Eliza Miner Garman (Cambridge 1909).

يعلم ويبشر بمذهب شخصى أشد واحدية . وكان هنالك « موسى ستيفارت »
فيلبس فى « ييل » ، بميدلبرن و « سميث » ، ويمكن أن يكون واحداً من
المبرزين فى الجماعة لولا أنه قتل فى حادث فى شرح الشباب فى الرابع والثلاثين .
وكان هنالك « چون باسكوم » ، و « چون . ا . رسل » فى « وليامز كولييج » ،
و « أ . أرمسترنج » فى جامعة « ويسليان » ، و « جورج ترمبل لاد » فى ييل ،
و « جورج فولتن » فى جامعة بنسلفانيا ، و « جورج سيلفستر موريس » فى .
« چونز هو بكنز وميتشجن » ، و « جون جرير هيبن » و « ألكسندر ت . أورموند »
من « برنستون » ، و « يعقوب جولد تشيرمان » من كورنيل ، وبالطبع « نيكولا
مورى بتلر » من كولومبيا ^(١) . هؤلاء المعلمون العظام ، الذين حركهم إلهام
مشترك ، لم يرسوا فحسب أسس متابعة رسمية للفلسفة فى الولايات المتحدة ، وإنما
جعلوا للفلسفة المنهجية وظيفة جادة نقدية فى الحياة الأمريكية ، التى مالبثت أن
أبدت قوتها بعيداً فيما وراء الجدران الأكاديمية .

(١) وقد كان الموقف فى « كولومبيا » دالاً على هذا النمط . فكان الأستاذ « شالز . م .
نايرن » ، وهو من اسكتلندا داعياً قديماً للأرثوذكسية . وفى ١٣ أبريل سنة ١٨٦٣ «
قرر أوصياء الجامعة — كما ورد فى مذكرات « ج . ت . سترونج » التى لم تنشر —
« إلغاء علم الجبال التجريبي كما كان يدرسه الأستاذ « نايرن » ، وعلم الوجود ، وأنسجة
المنكبوت ، والمتافيزيقا الاسكتلندية ، و « هيكلوك » والاحتياك ، والاستعاضة عن هذه
الظلال بثقافة واقعية ملموسة فى تاريخ الأدب ، وتاريخ الفلسفة . كما جرى « هـ . ك . فيكار » على
ترويضنا بها » . وأخيراً فى السبعينيات بحثوا عن أستاذ لعلم النفس الفسيولوجى ، وكان من سوء
حظهم أنهم عنيوا « أرشيبالد ألكسندر » من « برلستون » ، وهو فضلاً عن أنه لم يكن
يعرف شيئاً عن علم النفس الفسيولوجى ، فقد أثبت أنه أسوأ من « نايرن » فى تعليمه .
ولم يلبث « نيكولا مورى بتلر » أن عاد من دراساته فى ألمانيا ، ونظم دراسة نقدية فى الفلسفة .
وعلم النفس . وقد أقيمت أول حلقة المناقشة سنة ١٨٨٥ — ١٨٨٦ . وأصبح « بتلر »
أستاذ الفلسفة سنة ١٨٨٩ ، وفى سنة ١٨٩٠ أنشأ « مدرسة الفلسفة العليا » .

٢ — مدارس المثالية

من هذه النهضة الأكاديمية ، الجيل العظيم لأعلام أساتذة الفلسفة المتأخرين ، وكان كل منهم يخرج مستقلاً صورة أمريكية للمثالية الألمانية نشأت مدارس عديدة في الفلسفة استمرت أكثر من جيل ، وحافظ كل منها على نمط متميز للمثالية . ويمكننا أن نميز أربعة أنماط رئيسية ، لكل منها مراكز قيادية أكاديمية عامة ، ولكل منها أب مؤسس ، وجيل من التلاميذ الذين يتفاوت حظهم من الإخلاص ، ويمكن أن نعرض هذه الأنماط عرضاً مناسباً فيما يلي :

١ — مدرسة مذهب الشخصية : جامعة بوسطن ، « بوردن باركر براون » .

٢ — مدرسة المثالية التأملية أو الموضوعية : جامعة كورنيل — « جيمس أدوين كرايتن » .

٣ — مدرسة المثالية الدينامية ، جامعة متشجن ، « جورج سيلاس موريس » .

٤ — مدرسة المثالية المطلقة : جامعة هارفارد ، « جوزيا روس » .

ومن هذه المدارس ظلت مدرسة مذهب الشخصية أوثقها صلة بمذهب الاعتقاد في الله ، والأرثوذكسية الأكاديمية ، وقد أدت مهمتها بمنتهى الوضوح كفلسفة للدين ، وظلت مبقية على العلامات الخارجية لمدرسة متسقة . وقد كانت مفيدة في تحطيم الحواجز العقلية الطائفية للكنيسة المنهجية ، التي ورثت الخوف الإنجيلي من النظريات غير المنزلة والسخرية بها . ولكنها إذ جعلت أذناً صاغية لرجال اللاهوت الشخصيين أصبحت تألف الأشكال الفلسفية للقول ، بل والعادات الفلسفية للذهن ، عند أشد أئمتها شجاعة وإقداماً .

وكان الأستاذ « باون » من جامعة بوسطن من أعظم المعلمين الموهوبين ومن أشد العقول استقلالاً في عصره ، وكتبه — وإن كانت من حيث النظرية عتيقة — ما برحت تثير الشغف لقراءتها بما فيها من وضوح وحيوية في الفكر والتعبير . تصدى « باون » بجرأة لمشكلتين رئيسيتين في الفلسفة الأكاديمية لعصره . فقد بسط ضعف الملمكة النفسانية ، وفسر الحقيقة الواقعية التجريبية الأنا كبديل للإيمان العتيق في نفس جوهرية . وقد أثار إلهامه الفلسفي الأول حين كان طالباً بجامعة نيويورك ، حيث كتب نقداً عنيفاً « لسبنسر » ، ثم أثناء دراساته العليا في ألمانيا خضع لتأثير « لوتز » وأدرك فوراً الآثار الهامة لنظريته عن أنا تجريبية في نقد الأرثوذكسية الأكاديمية من جانب والتجريبية الإنجليزية من جانب آخر . إن الأنا أو الشخص في نظرية « لوتز » هي حقيقة نهائية تجريبية ، وحدتها تعد أساساً للتجربة والطبيعة معاً ، وقد طور « باون » ما تضمنه هذه التجريبية المتعالية من اعتقاد في وجود الله ، وأعاد بناء النظرية الكنطية في المقولات . وإذ بنى حجته على أساس مبدأ السبب الكافي استنتج أن الأشخاص لا ينتجون إلا عن الأشخاص ، والعلّة الأخيرة أو الخالق يجب أن يكون على الأقل شخصياً . لقد كان « باون » على بينة أيضاً بأن الفروض التأملية أو المسلمات ليست مفيدة « لتقدم المعرفة » ولسكنه دافع عنها مع ذلك كأشكال طبيعية لا بد منها لإرادة الإنسان .

« الفروض على نوعين . بعضها تقدم ببساطة كتفسيرات للوقائع ، ولا تزودنا بتحكم جديد فيها . فالفروض ضرورية لإشباع الحاجة إلى سبب كاف ، وحين لا يكون هنالك أي فرض يشبع الذهن على هذا النحو ، فإننا نأخذ به لما يجلبه من سلام عقلي ، وإن كنا لا نستطيع أن نستخدمه لتحقيق التقدم في المعرفة . مثل ذلك النظرية الذرية ومعظم نظريات الجيولوجيا ، وكثير من نظريات الفيزياء

والنظرة إلى العالم على أساس الاعتقاد في الله . الخ فليس ثمة واحدة من هذه النظريات مثمرة في البحث العلمي . وإنما هي فحسب نظريات ضرورية لتفسير السياق الحالى للوقائع ، وإثباتها أو تحقيقها يتمثل في إظهار أن الوقائع تنحصرنا في مثل هذه النظرة .

« والسياق الآخر للفروض يتيح الاستنباط ، ويضعنا في مقام التحكم في الظواهر ، وإثبات هذه الفروض يتمثل لا في ملأمتها للوقائع للملاحظة ، بل في موافقة مضامينها لوقائع أخرى لم تكن موضع تأمل أو ملاحظة في الأصل . ومن الأمثلة على ذلك ، قانون الجاذبية ، والنظرية الأثيرية في الضوء . هذه يمكن أن تستخدم لدفع المعرفة إلى أمام ، وهي رياضية على العموم . وفي لحظة واحدة يقرر المتأمل على أساس دعائم وضعية أن الطائفة الأخيرة من الفروض هي وحدها التي يؤخذ بها ، ونبذ الطائفة الأولى على أنها شطحات الخيلة . وهو لسوء الحظ ليس لديه دائماً أوضح فكرة لما يعنيه التحقيق ، وفضلاً عن ذلك ، هنالك العقل الإنساني ضده »^(١) .

كانت كتب « باون » « دراسات في مذهب المؤلوية » (سنة ١٨٧٩) ، « فلسفة مذهب المؤلوية » (سنة ١٨٨٧) ، « ومبادئ الأخلاق » (سنة ١٨٩٣) كتباً مدرسية محبوبة وشائعة ، وبخاصة في ندوات وكليات المنهجيين . وقد أعطانا كتابه عن « مذهب الشخصية » (سنة ١٩٠٨) أسس صياغة منهجية لمدرسة متميزة في الفلسفة المثالية واللاهوت المثالي . وأحدث أعلام في هذه المدرسة ، وبخاصة « ج . أ . كو » ، و « ا . س . برايتمان » ، و « ا . س . كندسن » ، و « ر . ت . فيو يلنج » ، دافعوا عن مذهب الشخصية ، معتمدين على علم الكون المتعارف

(١) ص ٢٠٨ — ٢٠٩ من :

Borden P. Bowne : Theory of Thought and Knowledge
(N. Y. 1897).

عليه اعتماداً أقل ، كما فعل «باون» ، واعتماداً أكبر على فلسفة القيم أو المثل العليا .
وهم يقولون إن الشخصية من حيث كونها بؤرة كل قيمة ، وكل مجلى ، وكل معنى ،
هى أيضاً الحقيقة التجريبية النهائية ، والله هو شخص الأشخاص . ولئن كانت
هذه الفلسفة فى وضوح دفاعاً عن مذهب المؤلوة ، بمعنى أنه نوع من التبريرات
المسيحية ، فإنها ليست مجرد إحياء للحجة العقلية أو الباركلية فى المثالية . وطريقة
النظر عندها للمسائل طريقة سيكولوجية ، ولكن علم النفس عندها هو نقد
للتجريبية . « فبرايتمان » ، بوجه خاص ، جعل مذهب المؤلوة عنده ، ودفاعه
عن الاعتقاد بالله متناه جمل هذا وذلك ملحقين للقيم العامة أو لميتافيزيقا القيمة ،
التي جعلت صورته عن مذهب الشخصية أوثق بصورة «هوسن» و«كالكينيز» .
و«لامتن» كما هى أوثق أيضاً بالأشكال الجارية الأخرى فى الفكر
المثالى . فقد تصور هؤلاء المثاليون «الأنا المتناهية» أو المعطى التجريبى ، كنشاط
واع ، ومثل هذا النشاط يمثل بأقصى وضوح فى أفعال التقييم أو الانتقاء . فالذهن
الموضوعى ، إذا وجد ، يجب أن يكتشف فى المعايير التي يحكم بعضها البعض .
الآخر . وبهذا المنهج نجح أنصار مذهب الشخصية فى تطوير جوانب الجوهر
الفرد ، والغائية والأخلاق عند «باون» دون أن يقصروا اهتمامهم على الحجج
الكونية لمذهب المؤلوة التي نهضت عليها مؤلفاته الأولى . لقد قنعوا فى معظم
أعمالهم بأن يبنوا موقفهم على أساس النظرية القائلة بأن « النظرية الوحيدة إلى
العالم التي يكون فيها للقيم والمعانى مكانة حقيقية ثابتة هى النظرية التي تكون
عقولنا ، وشخصياتنا ، وقيمها ، عالية عليه » (١) .

وعلى تقيض مذهب الشخصية ، مذهب المثالية الموضوعية على نمط ما كان

(١) ص ١٦٠ من :

J. A. Leighton : «The Principle of Individuality and Value;
in Clifford Barrètt (ed) : Contemporary Idealism in Amrica
(N. Y. 1932).

في جامعة « كورنيل » . فهنا ازدهرت فلسفة الروح وهي لا تبالي بعلم النفس . وتتصور أن التجريبية الوحيدة التامة هي فهم التجربة الإنسانية في مجراها التاريخي . وفي أشكال منظمتها . هذه الدراسة للذهن الموضوعي كما مضت في « مدرسة الحكمة للفلسفة في كورنيل » كانت هي الجناح الأمريكي للحركة التي تدور في مدار المثالية والتي وفقت في ألمانيا وإنجلترا معاً بين تحليل نقدي للمقولات (التراث الكنتي) وبين تصور تاريخي للفكر الإنساني (التراث الهيغلي) . وعلى هذا النحو اتحد منطق نقدي مع فلسفة للتاريخ إشكالا نظرية للتجربة ككل . عضوي ، في الفرد وفي المجتمع معاً .

وكان « يعقوب جوالد شيرمان » أول ناظر لمدرسة الحكمة ثم فيما بعد مديراً للجامعة . وقد تلقى حماسه لـكنط من اسكتلندا ، وحمل هذا الحماس معه إلى كندا حيث درس الفلسفة لسنوات في كلية « داهوزي » . وحين دعى إلى « كورنيل » سنة ١٨٨٦ طوّر فكرة أن المثالية النقدية كان لها مغزاها بوجه خاص لأمريكا . لأنها كانت في صميمها الوسيط العظيم ، ولقد قيّض لأمريكا أن تكون الوسيط العظيم بين الأمم . وقد عزز تأويل « شيرمان » « لـكنط » الطريقة التي نجح بها في التوفيق بين تجريبية « هيوم » وبين المذهب العقلي عند « ليبنيز » ، وبلور نظرية المقولات في علم للأشكال الضرورية للعقل التجريبي . وقد تصور العناصر الأولية والعناصر البعدية على أن كلا منها لاحق بالآخر وأنها تتساوى في أنها جوهرية لأي علم . وقد تصور بالمثل الوظيفة الرئيسية للفلسفة على أنها التوسط بين العلوم والفنون . وعندما دفع بالمجلة الفلسفية إلى الناس سنة ١٨٩٢ شرح وظيفة هذه المجلة الفصلية في نطاق التوسط الثقافي ، وأضاف فكرة أن الفلسفة الأمريكية يمكن أن تكون وسيطاً مزدوجاً ، لأن الثقافة الأمريكية عامة يجب أن تكون هي الموفق الأعظم بين الشرق والغرب .

« كما كان الامتزاج بين الواحد والآخر، (إذا طبقنا تعبير أفلاطون المدهش) فهمنا لك أكثر من سبب للاعتقاد بأن أمريكا ستكون المسرح الذي سيفصح منه ذلك الكائن المبدع، أعنى الفكر الإنسانى عن مرحلته العالمية الثانية فى الكشف، والتأويل، والبناء الفلسفى . فقد كان طابع الثقافة اليونانية، الحرية — حرية الحكومة لدول المدينة، حرية الفرد فى الفعل، حرية الفكر فى الدين (الذى لم يكن يملك أى نظام متسق كمذهب، وأى كهنوت منظم منتظم، مزود بسلطة خارجية) ومن جهة أخرى، كان طابع الثقافة اليونانية احترام العرف والقانون، وأن يكون الفرد تابعاً للمجموع، هذه القسما المتعارضة، وصلت إلى الانسجام التام فى تطورها . فى زمن منشأ الفلسفة اليونانية . فإلى هذه القسما تدين الفلسفة اليونانية من ناحية، بطرافتها واستقلالها، ومن ناحية أخرى، بتناسقها ومنهجها، واتجاهاتها البنائية . فإن لم تكن هذه الجوانب المحبذة للحضارة اليونانية ظاهرة اليوم فى الحب الأمريكى للاستقلال، والاحترام الأمريكى للقانون، وفى الاتحاد الأمريكى لخمسين ولاية لكل منها سيادتها، بكل حكومات مدنها ومقاطعاتها تحت رأس فيدرالى واحد، وفى الكنائس الأمريكية بنظائرها الديمقراطية، وعقائدها المتنوعة المرنة، فى حرية الفكر والقول الأمريكية التى اتجهت دائماً إلى أن تبنى لا إلى أن تهدم فحسب، أقول إن لم تكن هذه الجوانب ماثلة هنا لنذر أن يتخيل الإنسان أين يجدها، ولو على مثابة بين شعوب الأرض .

« إن اجتماع هذه الهيئات، هذه الثقافة، وهذه الملابس الموائمة غاية الموائمة . لتطور الفلسفة فى أمة تشمل ما بين ستين وسبعين مليوناً من السكان لقأل طيب جياش بالأمل لمستقبل الحضارة الإنسانية . واسنا مطالبين مع ذلك، بأن نغذى نفوسنا بالتوقع فحسب، فالبشائر والنذر تتحرك دائماً نحو التحقق .

« إن ما كان بالأمس أملاً بالظروف قد غدا اليوم ثمرة العصر وإنتاجه ..
فلم يحدث أبداً من قبل في التاريخ أن انتشر اهتمام غاية في العمق بالموضوعات
الفلسفية غاية الإنتشار كما هو الشأن اليوم . إن مزاجنا في الأيام الخوالي ، المزاج
المشرق المتفائل قد لا يكون تخلي عنا ، ولكننا لا نستطيع أن نخفي أن الأمة
تدخل في القرن الثاني من حياتها بإحساس جديد من القلق ، وبمزاج جادلة أمل
والتفكير . وإذا كان من المأمون التنبؤ من « البذور والبدايات الضعيفة » للأشياء
بأنها لم تأت بعد للحياة ، ففي استطاعتنا أن نخاطر بأن نتطلع من هذا النشاط
الفلسفي الشديد ، مقترناً بتشابه الظروف إلى محصول من الفكر كذلك الذي
جنّاه اليونان في القرن الرابع ق . م ، أو ذلك الذي أነع في ألمانيا منذ ثلاثة أجيال
مضت على الأكثر . إن الميلاد الجديد للفلسفة بيننا سيكون النتيجة النهائية من
تكريس الجهد للاهتمامات الفلسفية ، ولاستثمار المجالات الفلسفية الخاصة . إن مذاهبنا
الكلاسيكية إذا صح أننا صنفنا مذاهب بالفعل ستعتمد على استقرار اللوائح أوسع
من أية مذاهب فلسفية أخرى تسبقها . ومن حسن الحظ أن روح التخصص
قد هيمنت على الفلسفة ، ويمكننا أن نهني أنفسنا على التحقيقات المتخصصة
وعلى النشر المتخصص الذي يشرف عليه أمريكيون . بيد أن تقسيم العمل
يغدو معدوم الفائدة من غير تعاون» (١) .

وحين أصبح « شيرمان » مديراً لجامعة « كورنيل » سنة ١٨٩٢ ، شغل
مكانه كناظر لمدرسة الحكمة واحد من قدامى تلاميذه في « داهوزي » هو
« جيمس إدوين كرايتون » الذي ظل حتى وفاته سنة ١٩٢٤ الممثل الرئيسي
لمدرسة « كورنيل » المثالية ، ومعه هيئة تدريس نادرة من المتخصصين « فرانك »

(١) Jacob Gould Schurman : « Prefatory Note », The
Philosophical Review, I, (1892) 3—4, 5.

« ثيللي » (تلميذ بولص ومترجم بعض مؤلفاته ونصوص ألمانية أخرى) و « ليم هاموند » و « إرنست آلبي » ونكتفي بذكر الجيل الأول فحسب من خط من المعلمين والباحثين والمبرزين .

وفي « كورنيل » تدرب أعظم جزء من جيل من أساتذة الفلسفة في الولايات المتحدة ، ومن خلالهم أدت نظريات ومناهج كورنيل دوراً مهماً في تعليم الفلسفة وبحوثها . وبفضل جهود مدرسة « كورنيل » الطبيعية أيضاً أنشئت الجمعية الفلسفية الأمريكية سنة ١٩٠٢ ، وكان « كرايتون » أول رئيس لها . ولم يكن بمحض الصدفة أن « كورنيل » لعبت الدور القيادي في الدراسات الفلسفية الرسمية والتعاونية ، وإنما كان ذلك التطبيق العملي لتصورها الموضوعي للعقل ، ولا اعتقادها في الطبيعة الاجتماعية للفكر . وفي خطابه الذي ألقاه بمناسبة اختياره مديراً للجامعة جعل « كرايتون » هذا الأمر واضحاً .

« في كل مجال من مجالات البحث يبدو أن الاقتناع ينمو بأن التألف العقلي والتعارن الفكري أمران جوهريان للتقدم الحقيقي ، وينطوي هذا على القول بأن من الضروري في العمل العلمي تجميع القوى للعمل ، لا كعدد من الأفراد المنعزلين ، بل كمجموعة اجتماعية من العقول المتعاونة . وقد تعلمنا أن عزل الإنسان لنفسه عقلياً ، يجعل عمله غير مثمر ، وأن هنالك في كل جيل تياراً رئيسياً من المشكلات يجب أن نعمل في محيطه ، إذا شئنا أن نساهم في القضية المشتركة^(١) » .

وينمى نفس الفكرة في مقال من أجمل مقالاته :

« الذهن كلٌّ ، وإذا دلت بعض أشكال التجربة على طبيعته الاجتماعية ،

(١) ص ٧ من :

James Edwin Creighton : Studies in Speculative Philosophy
(N. Y. 1925).

لشئ علينا أن نتوقع أن نجده في أى جانب من جوانب هذه التجربة منعزلاً ومتركزاً على ذاته . ومع ذلك فثمة ميل في التفكير الشعبي وفي التحليل النفساني إلى النظر إلى الذهن المفكر على أنه شكل خاص من الوجود ، مُحْتَوَى على نحو ما في بدن ، ومؤدٍ وظيفة المنح. وكما أن بدنًا يجعل بدنًا آخر خارجة في المكان نفسه فكذلك الذهن المفكر للفرد يعتبر منعزلاً ، مانعاً ، منطوياً ، ويؤخذ المفكر على أنه كائن مؤثر للوحدة، يصارع مشكلاته وحده ، من غير عون . ويظن أنه بقوة ذهنية يخلق الحقيقة من خلال تحليله وتأملاته ...

« وأنا أعارض هذا النزاع ، وأود أن أبين أن التحقق يتضمن دائماً ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، تعاون وتفاعل عدد كبير من الأذهان . فالفرد يستطيع بعون أفكار غيره من الناس وبهديها أن يحرر نفسه من الأوهام الذاتية والتعميمات المتعجلة ، ويصل بذلك إلى الحقيقة الكلية . والنتيجة ليست طريقة بمعنى أنها انبثقت كلها من مخه ، ولكنها ثمرة أذهان عديدة تعمل معاً ... إن التفكير هو وليد نشاط مجتمع من الأذهان لا ذهن فردي مجرد ، كما أن الأخلاقية، والمنظمات السياسية ، والدين تتبع وحدة عضوية لأفراد تنتمي إليها . » فليس ثمة فرد بدون مجتمع « هذه قضية تنطبق على الإنسان كمفكر انطباقاً عليه ككائن أخلاقي أو سياسي »^(١) .

وكما يجب أن يكون التفكير اجتماعياً فهو لنفس السبب يجب أن يكون تاريخياً ، فاستمرار التجربة ووحدها يجب أن يغدوا أمراً مسلماً به ندرته جميعاً . « قاله الفيلسوف ليس عالماً « طبيعياً » ، ولا يمكن أن « نتلقى وقائمه » من هذا الأخير ، وحين نفعل ذلك فإننا نضع « المذهب السكولوجي » و « المذهب الطبيعي » في مكان الفلاسفة . ولكن على الفلسفة إذا شاءت أن تكون فلسفة

على الحقيقة ، أن تصبغ وقائعها بالصبغة الإنسانية ، أعنى أن تنظر إليها من زاوية تجربة إنسانية تامة واعية بذاتها ، ذلك لأنه من هذه الزاوية وحدها يمكن أن نجد لهذه الوقائع معنى . ومن ثم فالفيلسوف هو في الجوهر إنسانى أكثر منه طبيعى . وارتباطاته الأوثق بالعلوم التى تتناول بالبحث منتجات الفكر الإنسانى والنشاط العائى . وفى علاقته هذه بالعلم الطبيعى يهتم بالوقائع التى ينظر إليها موضوعياً اهتماماً أقل من اهتمامه بعمليات التفكير التى نحصل بها على هذه الوقائع . وهو لا يتخذ موقف العلم الطبيعى وإنما يحول هذا الموقف تحويلاً تاماً ويقول الوقائع الطبيعية تأويلاً جديداً فى نطاق التجربة الشعورية . وبالمثل يلزم صبغ النظرة المجردة للطبيعة ككل وهى التى يقوم بها علم الطبيعة ، بالصبغة الإنسانية وذلك بالتأويل الفلسفى الذى يفسر الوقائع تفسيراً مختلفاً ، واجداً فى الطبيعة تجانساً مع ذهن الإنسان يمكن من خلاله وحده أن تكون معقولة . ومن جانب آخر ، فإن زاوية النظر الفلسفى تفرض تفسيراً لوقائع الذهن مختلفاً عن ذلك التفسير الذى يقدمه الباحث الطبيعى السيكولوجى . فوجهة النظر الذاتية الخالصة عند الأخير لا يمكن أن تؤخذ كنقطة ابتداء أكثر مما تؤخذ وجهة النظر الموضوعية لعالم الطبيعة . وكأن الفلسفة تصبغ الوقائع المادية بالصبغة الإنسانية وذلك بالنظر إليها من حيث علاقتها بالذهن ، فهى كذلك تصبغ الوقائع الذاتية بالصبغة الموضوعية إذ نظر إليها كوظائف يحقق الفرد من خلالها وحدته مع الطبيعة ومع أقرانه»^(١) .

إن القارئ لهذه الفقرات ليتعرف على روح العلم الروحانى فمثل هذه المثالية كانت إنسانية فى المنهج مثلما كانت فى الاهتمام . فينبغى تأويل الطبيعة كبيئة للإنسان وليس موطن تجربته ، خارجياً وليس مركزياً . وبالمثل ، فقطب الطبيعة المواجه للفرد ، ليس مركزياً ولا عرضياً بالنسبة للذهن . فالطبيعة والمجتمع ، والفرد ، تشكل معاً جماعة

(١) نفس المصدر ص ٢٣ .

من الفكر والثقافة . لقد ألحَّ « كرايتون » في تفكيره مثلما ألحَّ في تعليمه وفيما نشر من كتابات ، أنه لم يعد ممكناً أن تكون هنالك « طبيعة » وإنما يمكن فحسب أن يكون هنالك عمل مساهم في حقل الاستثمار العظيم للفنون والعلوم . فلأن نذكر معنى ذلك أن نعمل مع الأذهان الأخرى في مهام مشتركة . وهذه النظرية كما هو واضح لم تكن مجرد نظرية معرفة أو حتى مجرد برنامج للدراسة الأكاديمية ، وإنما كانت في أمريكا كما كانت في ألمانيا وإنجلترا محاولة لتزويد الفلسفة بحيوية جديدة وذلك بإدخالها في أوسع دوائر ممكنة من النشاط الإنساني والذاكرة الإنسانية . و كما هو الشأن في معظم الأفكار الفلسفية ، وعلى التأكيد في معظم المثل العليا ، نجد أن نظرية ما هو حقيقى بالفعل هي كشف لما هو مهم ، وعلى ذلك فالزعم أن كل تجربة هي كلٌّ مطلق متلائم عضوى ، هو جزء من محاولة فعالة لجعلها كذلك .

وكانت مدرسة المثالية الدينامية التي ازدهرت سنين قليلة في جامعة « جون هوبكنز » ، وفترة أطول في جامعة « متشجن » ، كانت هذه المدرسة أشد من (كورنيل) اهتماماً بمنطق الحياة . وقد دعمت هذه المدرسة الطبيعة البيولوجية تدعيمها للطبيعة الثقافية للتجربة الإنسانية . وقد كان « جورج سيلافستر موريس » وهو خريج دارتموث كوليج وطالب في « اليونيان ثيولوجيكال سيمينارى » ، واحداً من كثيرين من شباب المتحررين في الألوهية ، وقد آثر أن يواصل دراساته في ألمانيا بدلاً من أن يصعد للنبر ، وكنتيجة لهذا الإيثار، تخلى نهائياً عن وظيفة راعٍ مسيحي لكي يهب نفسه لتعليم الفلسفة . وقد خضع لنفوذ « ألريشى » في هال ، و « ترند لنبورج » في برلين ، فقد علماء أن يبحث عن الحقيقة لا في اللاهوت الهيجلى المسيحي المزعوم ، بل في « علم خالص للوجود » ، مذهب فـكـرى مستنير بميتافيزيقا أرسطو . وبعد عودته إلى الولايات المتحدة سنة ١٨٦٨ أنفق (٢٠م — الفلسفة الأمريكية)

سنوات عديدة صابراً مقامساً لطريقه . ذهب إلى متشجن سنة ١٨٧٠ ليعلم اللغات الحديثة والأدب ، ولكن عمله كمؤسس لمدرسة المثالية متميزة لم يتأكد قبل سنة ١٨٧٨ حين نهض بالتعليم في « چون هو بكنز » و « متشجن » معاً .

لقد حمل معه عند عودته من ألمانيا حماسه للتأويل العملي للمقولات الكنتية ، ولطبع تصورات أرسطو عن الحركة ، والنمو ، والنشوء ، والوجود بالفعل ، بطابع المثالية . وقد بين « موريس » متبعاً « ترند لنبرج » وآخرين من الإراديين الكنتيين الجدد ، أن أفعال الفكر ، هي حركات بالفعل ، وأن مقولات الذهن هي مقولات للحركة ، ومن هنا يمكن أن يكون علم الذهن شبيهاً بعلم أشكال الطاقة الطبيعية الأخرى . إن القوى الإبداعية (الصورية) للذهن يمكن أن تفهم كطاقات طبيعية حرة لكونها تلقائية وأساسية . إن هذا التحليل لحياة العقل قصد به أن يكون نقداً لإسراف « هيجل » في تدعيم المنطق والجدل . وتبعاً « لموريس » فإن « حركة » الفكر في مجرى التاريخ ، أخرى أن تكون نمواً لألوان النشاط الحي منها نتيجة منطقية « للمتناقضات » (القضية ونقيضها والتأليف بينهما) . ولقد استخدم « موريس » هذا التفسير للنشاط الإبداعي للذهن كوجهة نظري ينطلق منها لنقد « مذاهب المؤوية » عند « سبينوزا » ، ولينز ، وهيجل » ، وليضع عامة المناهج الفلسفية في التحليل في مواجهة مناهج الرياضيات والجدل . وقد كان يظن أن الفلسفة هي بمثابة علم مستقل متميز ، « تجريبي » بمعنى ، ولكنه مختلف جذرياً في المنهج والغاية عن العلوم الآلية من جانب وعن العلوم الرياضية والمنطقية من جانب آخر . وكانت الفلسفة عنده هي علم الحياة أو نفس (بالمعنى الأرسطي للكلمة) البدن ، علم التجربة كما تعاش أو كما تكون بالفعل .

بهذه المساهمة من الواقعية الإستيمولوجية ، والإرادية الرومانسية حاول

«موريس» أن يقيم الفلسفة على أساس علمي على الدقة ، دون أن يلحقها بعلوم أخرى . مثل هذا المشروع كان له شأن بوجه خاص في « جونز هوبكنز » حيث أشيد بالعلوم التجريبية الطبيعية لأول مرة على أنها مركز البحث الأكاديمي . وفي هذه المحاولة للدفاع عن مثاليته كعلم بين العلوم ، كان «موريس» عاجزاً عن إقناع الرئيس « جيلمان أو « ج . ستانلي هول » ، الذين اعتبروا مذهبهم فلسفة أخلاقية في جوهره لاعلماً طبيعياً . ولذلك اضطر أن يقلع عن المحاولة في « جونز هوبكنز » ، و يعود إلى « متشجن » وقد اكتسب الشهرة بأنه علم أخلاق .

وفي تلك الأثناء كان زميله في « جونز هوبكنز » « ش . س . بيرس » عاكفاً على مراجعته لمقولات كمنط ، رابطاً بينهما وبين تصوره الخاص لبيولوجية الذهن ، وبأسطاً تصوره الخاص لنظرية الاستمرار . ومع أن « بيرس » و « موريس » كليهما اتجها إلى نفس الاهتمامات بالمشكلات الجذرية ، فإنهما اختلفا اختلافاً أصيلاً في موقفهما من الرياضيات . فقد كان « موريس » يقدر اللفظ الرياضي تقديراً تكنيكياً ، ولكنه فشل في إدراك أثره في الفلسفة .

و حين انضم « ج . ستانلي هال » إلى « جونز هوبكنز » ، بعد أن تدرّب في معامل « فنت » وغيره من علماء النفس الألمان ، أدخل علم النفس التجريبي الفسيولوجي إلى أمريكا ، ونظر إلى ميتافيزيقا « موريس » و « بيرس » على أنها معرفة في التأمل إلى الحد الذي لا يمكن معه أن تكون بيولوجية . وقد أحس « جون ديوي » — الذي جاء من « فرمنت » سنة ١٨٨٣ وتعلّم أولاً على موريس — بقوة هذه الأشكال المتنافرة للبيولوجيا الفلسفية ، وإذ استخدمها جميعها استخداماً نقدياً ، بدأ يعد مذهبهم الخاص في « علم النفس » وهو الذي ظهر كنص سنة ١٨٨٧ ، بدأ « ديوي » هذا العمل بإشراف « موريس » بإعداده برسالة في الدكتوراه عن « علم النفس الكمنطي » . وقد ركزت رسالته الإهتمام

— وذلك مثل المقال الذى كتبه « ثورشتين » فى نفس الفترة فى مجلة الفلسفة التأملية (وهو أيضاً يستلهم من موريس) — على نظرية « كنط » فى الحكم كوظيفة وسيطة فى التجربة الإنسانية . وقد حاول « ديوى » أن يبرهن على أن نظرية « كنط » جعلت « العقل أو الفكر مركزاً ووحدة عضوية لنطاق تجريبية الإنسان بأسره » . وأنه بفضل تعيين « كنط » لهذا الموقف المركزى والوظيفية المركزية للذكاء (وهذه هى الكلمة التى يستخدمها موريس للدلالة على « العقل » عند كنط) ، يعد المؤسس لمنهج فلسفى حقيقى ، وبقدر ما « تخلص عنه وقع فى نقائصه ومتناقضاته » .

وفى سنة ١٨٨٤ انضم « ديوى » إلى « موريس » فى متشجن ، وقضى « موريس » صيف عام ١٨٨٥ خارج البلاد ، وبخاصة فى اسكتلندا وإنجلترا ، حيث قابل المثاليين الإنجليز ، وبخاصة « إدوارد كارد » و « ف . ه . برادلى » ، و « وليم والاس » . ومن تلك الفترة حتى وفاة « موريس » سنة ١٨٨٤ كان « موريس » و « ديوى » معاً يزدادان اتفاقاً مع « هيغل » ، ويعتبرانه تجريبياً موضوعياً أصيلاً ، من حيث أن هدفه كان بسط « وساطة » التجربة الإنسانية أو تكاملها خلال الذكاء .

وقد كان « جون ديوى » أقدر من « موريس » على بسط هذه الصورة الهيجلية لمثاليتهما . فما دعاه « موريس » العلم الخاص للفلسفة ظهر عند « ديوى » فى صورة « المنهج الموضوعى فى علم النفس » . (وينبغى أن نذكر أن « سنيدر » وآخرين من الهيجليين بسات لويس ، كانوا يستخدمون علم النفس بالمعنى الواسع) . ويقول « ديوى » فى تفسير السبب الذى من أجله كان علم النفس « علماً مركزياً » :

« إن جميع العلوم الأخرى تختص فقط بالوقائع أو الأحداث المعروفة ، ولكن

تأحداً منها لم يذكر شيئاً عن واقعة المعرفة وذلك لأنها متضمنة فيها كلها . فعلم النفس يدرس الوقائع كمجرد وقائع موجودة، بينما هي أيضاً وقائع معروفة. ولكن المعرفة تتضمن الإشارة إلى ذات أو ذهن . وفعل المعرفة هو عملية عقلية ، تنطوي على قوانين نفسية ، فهو نشاط تمارسه الذات . وتبعاً لذلك فثمة نشاط فردي معين يفترض قيامه في جميع الوقائع الكلية للعلم المادى . هذه الوقائع هي جميعاً وقائع معروفة لذهن ما ، ومن هنا فهي تقع ، على نحو ما ، في نطاق علم النفس . وتبعاً لذلك فهذا العلم هو أكثر من علم واحد إلى جانب علوم أخرى ، وإنما هو علم مركزي ، ذلك لأن موضوع بحثه متضمن فيها جميعاً .

« ونحن نجد وحدة العمليات النفسية ومن ثم تفسيرها النهائي في أن الإنسان ذات ، وأن ماهية الذات هي النشاط الذاتى الذى تحدده الإرادة . وأن هذه الإرادة تجعل النشاط موضوعياً ؛ وأنها إذ تتخذ صفة الموضوعية ، تغدو كلية . ونتيجة هذا النشاط المعرفة . والإرادة النسبة لصفة الموضوعية هي العلم، والنشاط المتصف بالموضوعية هو العقل . وهذه الإرادة أو النشاط تلخص أيضاً لذاتها أفعالها، فهي باطنية . والنتيجة الكلية الموضوعية هي في وقت واحد في صميم وعى الفرد . وهذا الجانب الذاتى للنشاط هو الشعور . وهو يعبر عن استمرار النشاط وتعميقه باللذة أو الألم ، وهو كمصاحب لتنفيذ واقع ، يحوى مضموناً ويكون كيفياً .

« والنشاط الذى يكون ذاتياً وموضوعياً معاً ، والذى يوحد بين الفرد والعالم ، والذى يجد باعته في الشعور ونتيجته في المعرفة ، ويحول في نفس الوقت هذا الموضوع المعروف إلى الذات الشاعرة ، هو الإرادة ، هو وحدة الحياة بالحياة النفسية ... »

« إن الذهن لم يلبث مشاهداً سلبياً للعالم ، بل أنتج وما برح ينتج بعض النتائج . هذه النتائج موضوعية ، ويمكن دراستها كلها كوقائع موضوعية تاريخية . وهي ثابتة . وهي في نظرنا أشد الدلالات ثباتاً ، وبقينا وكلية ، على الطريقة التي يعمل بها الذهن . مثل هذه البوادي الموضوعية للذهن هي في نطاق الذكاء ، ظواهر مثل اللغة والعلم ، وفي مجال الإرادة ، نظم اجتماعية وسياسية . وفي مجال الإحساس فن ، وفي مجال الذات ، ككل ، دين ، وفقه اللغة ، ومنطق العلم ، والتاريخ ، والاجتماع ، الخ . . ندرس هذه المجالات المتنوعة على أنها موضوعية ، وتحاول أن تتبع العلاقات التي تربط بين ظواهرها . ولكن لا أحد من هذه العلوم يدخل في اعتباره أن العلم ، والدين ، والفن الخ ، كلها ثمرات للذهن أو الذات . تعمل بمقتضى قوانينه ، وعلى ذلك فنحن بدراستها إنما ندرس الطبيعة الأساسية للذات الواعية . ففي هذه الأقسام الواسعة من المعرفة الإنسانية ، والنشاط الإنساني ، والإبداع الإنساني ، ندرس أقصى ما يمكننا عن الذات ، ومن خلال البحث في هذه الأقسام تنكشف لنا قوانين نشاطها بأقصى درجة من الوضوح » .

وقد نعى « ديوى » علم النفس الموضوعى للإرادة إلى مدى أبعد من ذلك في كتابه « المجمع في الأخلاق » ^(١) . وحدث أن « جون ديوى » في أثناء مراجعته هذا المذهب في الأخلاق اكتشف الأدوات في علم نفس جيمس ، ومن ثم تخلى عن الإطار المثالى في تناوله البيولوجى للمنطق والأخلاق إلى مصطلحات أقرب إلى المذهب الطبيعى وأبعد عن التعبيرات الباطنية الخفية .

وأخيراً ، نتجه نحو ذلك النمط من المثالية الذى وصفناه « بالمثالية المطلقة » ، وإن كانت هذه التسمية لا تميزه تمييزاً سليماً . فهى تدل على الصور العديدة التى

(١) س ٤ ، ٤٢٣ ، ١١ — ١٢ من :

John Dewey : Psychology (N. Y. 1887).

عرض بها « جوزيا رويس » « نظرية المطلق » ومحاولاته للتعاوية للملاءمة بين
القسمات الخاصة بالمدارس الأخرى من أجل رسم صورة شاملة لله ، وليست
كنسية . ولقد نجح « رويس » في هارقارد في أن يكون بنفسه مدرسة بأسرها
ومع أنه لم يخلق فريقاً من المثاليين ، فإنه جعل عرضه الخاص حياً ونفاذاً إلى
الحد الذي يؤثر فيه بعمق في أنماط كثيرة من الفلاسفة في بلاد عديدة . فلنفرد له
من أجل ذلك فصلاً خاصاً به .

٣ - جوزيا رويس

بعد أن فتحت جامعة كاليفورنيا أبوابها بعامين في باركلي (سنة ١٨٧٣) كان
الشاب ذو الشعر الأحمر ، والوجه ذى النمش المسمى « جوزيا رويس » قد حصل على
ليسانس الآداب ، وفي طريقه الدراسة في ألمانيا . وكانت رسالته في الليسانس عن
« لاهوت بروميثيوس لإسخيولوس » قد أثرت في كثير من الطليعيين الأثرياء تأثيراً بلغ
من الشدة الحد الذي جعلهم يمنحونه قدراً من ذهب كاليفورنيا يكفي لقضاء عامين
في ألمانيا يطالع « شيلنج ، وشو بنهاور ، وفليدر » ويستمع إلى محاضرات « لوتز »
« بجوتينجن » . وقد عاد إلى أمريكا في الوقت المناسب ليحصل على أول زمالة
بجامعة « جونز هو بكنز » . وهناك كتب رسالته عن مشكلة كنعانية ، وامتحنه
« موريس » في تاريخ الفلسفة ، وبعد حصوله على درجة الدكتوراه (سنة ١٨٧٨) . عاد
إلى « كاليفورنيا » ليعلم المنطق والبلاغة ، وبعد سنوات قليلة كان في طريقه مرة ثانية
نحو الشرق ليعلم الآداب والفلسفة في هارقارد . وهناك كان كل واحد يتأثر به
من أول لقاء ، وبعد ثلاث سنوات دعاه الرئيس « إليوت » ليلقي محاضرات
« لويل » بمكافأة قدرها ألف دولار . وقد شرح السيد « لويل » المشرف على
المحاضرات ، للعالم الشاب ، أنه مادامت المحاضرات يجب أن تكون عن الدين ،

فعليه أن يوقع شهادة بسيطة بالعقيدة . وعلى أثر ذلك أعلن الشاب أنه لن يوقع أية شهادة بالعقيدة من أجل المال ، وبدلاً من أن يلقى محاضرات « لويل » ذهب ليشتغل في مبحث بعنوان : كاليفورنيا ، دراسة للخلق الأمريكى . والفقرة الاجتماعية فى المبحث جديرة بأن نردها فيما يلى :

« إن الدولة ، النظام الاجتماعى ، هو الإلهى . فإننا جميعاً لسنا إلا تراباً ، لولا أن هذا النظام الاجتماعى يهبنا الحياة . وعندما نظن أنه أداتنا ، ولصقنا ، ونجعل غايتنا الوحيدة جمع ثرواتنا الخاصة ، فسرطان ما يغدو هذا النظام الاجتماعى شراً لنا ، فندعوه خسيساً ، حقيراً ، فاسداً ، غير روحى ، ونتساءل كيف يمكننا أن ننجو منه إلى الأبد . ولكن إذا عدنا ثانية وخدمنا النظام الاجتماعى لا أنفسنا فقط ، فإننا لا نلبث أن نجد أن ما نخدمه هو ببساطة أسمى مصير روحى لنا فى صورة جسمية . فهذا النظام ليس أبداً خسيساً أو فاسداً أو غير روحى ، إنما فقط نحن الذين نكون كذلك حين نهمل واجبنا »^(١) .

فهل أكمل من هذا استهلالاً لمثالى رومانسى ! فى هذا المزاج ، برأسه الكبير وجبهته العالية المليئة بـ « بروميثيوس » ، وشو بنهاور ، وشيلنج ، وكاليفورنيا ، كتب موعظته الفلسفية الأولى المتهبة ، بعنوان « المجلى الدينى للفلسفة » . وهذا المجلد هو استغلال جدلى بارع للتشاؤمية والشككية ، وتقسيم الحججة إلى جزئين : المشكلة الأخلاقية للتشاؤمية ، والمشكلة المنطقية للحكم . كيف يكون الشك الأخلاقى ممكناً ؟ وكيف يكون الخطأ ممكناً ؟ فهو يبدأ مع تشاؤمية شو بنهاور التى تتحول فى نهاية التحليل إلى يأس أخلاقى بصدد الحقيقة القائلة بأن من المستحيل البرهنة على أن أى مثل أعلى معين ينبغى أن تتقبله كل نفس عاقلة ؟ ولكنه لم يكد

(١) ص ٥٠١ من :

Josiah Royce : California of American Character
(Boston, 1886).

يجرّع الثمالة المرة لهذا الشك حتى اكتشف أن « حقيقة الأمر محجوبة في الشك ». إن كون الفشل في اكتشاف مطلق معين « لما ينبغي » يجعل الباحث متشائماً ، ينطوى على أن لديه في نفسه الإرادة الأخلاقية أو الحاجة الأخلاقية ، لأن المثل العليا الجزئية ينبغي أن تكون متناغمة فيما بينها ويلزم أن يكون خير السلام الأخلاقي جلياً بذاته عند من يجعله صراعه الأخلاقي متشائماً . ومن ثمة فالتشاؤمية التجريبية ممكنة فقط لأن ثمة مثلاً أعلى مطلقاً يتأيد في فعل التشاؤم عينه . هذا ويصوغ « رويس » هذا المثل الأعلى المطلق على الوجه الآتي : عش كما لو كانت حياتك وحياة جارك أمراً واحداً في نظرك .

هذا عود إلى تقرير الأخلاق السكنتية عن الإرادة الخيرة ، وقد أعاد صياغتهما فيما بعد على أنها فلسفة الولاء ، وأمرها المطلق هو : كن ولياً للولاء . وقد حاول أن يقدم مضموناً مشخّصاً لهذه الصيغة في القواعد التالية :

١ — لا تحاول أن تكون سعيداً كفرد ، فليس ثمة جزئي يمكن أن يكون نهائياً .

٢ — نظم الحياة كلها ، أوجد عملاً لحياة الإنسان الأخلاقية الآتية ، وهي التي ستكون شاملة ومحددة بحيث أن كل لحظة من حياة كل إنسان في تلك الولاية الكاملة — مهما تكن حياة الناس آنذاك غنية ووفيرة — يمكن أن تنفق — وستنفق حتماً — في إنجاز أسى عمل لكل لا للفرد^(١) .

وينجز التنظيم إنجازاً كاملاً في العلم وفي الولاية . ويتحدث « رويس » عن الولاية بحماس مواطن من « بروسيا » أو من « كاليفورنيا » . والفن ليس إلا عميلاً ناقصاً للتنظيم ، مادام الفنانون يستثمرون الفردية .

(١) س ٢١١ من :

Josiah Royce : The Religious Aspect of Philosophy
(Boston 1885).

وإذ ينبغي « رويس » هذه الدراسة الأخلاقية ، يتجه الآن إلى الشبكة اللاهوتية . هل هناك إله ؟ قد يكون لذلك معنيان : فقد يعنى ، هل هناك خالق وحاكم للعالم ، أعنى هل هناك قوة مطلقة ؟ أو قد يعنى : هل هناك مسألة مطلقة ، حقيقة مطلقة ؟ ذلك أن « رويس » لا يجد برهاناً على أن الله قوة . فذلك العلم كله المؤلف من قوى خارجية لا يحتاج إلى أن يكون مسلماً به ، ويمكن أن نشك فيه شكاً مطلقاً . زد على ذلك أن علة مطلقة واحدة يلزم أن تكون عدلاً لمعلولها ، ومن ثم فالعالم الخارجى للعلة هو فى جوهره متعدد . هو مجال للقتال ، والشك ، والتحلل ، والتطور ، للخير والشر وللتعارض المطرد بينها جميعاً .

ومع ذلك فإننا نواجه فى نطاق المسلمات ، بنفس الموقف الذى يواجهها فى نطاق المثل العليا الأخلاقية . فالتسليم بخطأ متناه ينطوى على التسليم بحقيقة مطلقة . كان هذا هو العبء الواقع على كاهل رسالته فى « جونز هو بكنز » . إذ كيف يكون الخطأ ممكناً ؟

« لئأخذ الآن ذلك الغرض المؤلف عند كاتبنا الساخر العظيم عن الأشخاص الست الذين يشتركون فى حديث بين شخصين . إذا كان « جون » يتحدث مع « توماس » فجون الحقيقى وتوماس الحقيقى ، وأفكارهما عن نفسيهما على التوالى ، وأفكارهما كل منهما عن الآخر ، كل هذا أقسام الحديث . فلنتأمل فى أربع من هؤلاء الأشخاص ، أعنى « جون » الحقيقى « وتوماس » الحقيقى ، « وجون » كما يتصوره « توماس » ، وتوماس كما يتصوره « جون » . فحين يحكم جون ، فى أى شخص يفكر ، فالواضح أنه يفكر فيمن يمكن أن يكون موضوعاً لأفكار ، أعنى « توماس » ، كما يتصوره . وبصدد من إذن يمكن أن يخطئ ؟ بصدد توماس كما يتصور ؟ لا ، فهو يعرفه معرفة جيدة جداً . عن توماس الحقيقى ؟ لا ، ذلك لأنه لا شأن له فى فكره . بتوماس الحقيقى ، ذلك لأن هذا التوماس

لم يغد أبداً جزءاً من فكره بالمرّة . ولكن قد يقول أحدهم « لا بد أن ثمة مغالطة هنا ، مادمنّا متأكدين من أن « چون » يمكن أن يخطئ » بصدد « توماس . الحقيقى ! » . حقاً هو يستطيع هذا ما نقوله ، ولكن ما عرضناه ليس مغالطة . وقد قام بذلك الحس السليم . فالحس السليم يقول : إن « توماس » لا يكون ألبتة فى فكر « چون » ، ومع ذلك « فجون » يمكن أن يخطئ » بصدد توماس . فكيف نحل العقدة ؟

إن فكراً حاضراً وفكراً ماضياً هما فى الواقع منفصلان ، كما كان شأن چون وتوماس . فكل واحد يعنى الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يكون لهما موضوع مشترك ؟ ألم يكونا أبداً فكرين مؤتلفين تماماً ، كل منهما بمضمونه الخاص ؟ ولكن لى نجعل وجود الخطأ بصدد أمور الواقع معقولاً ، يجب أن نفترض افتراضاً غير معقول — كما يلوح — وهو أن هذين الفكرين المختلفين لهما نفس المضمون ، وليس إلا فكراً واحداً .

فإما أن يكون هناك خطأ ، وتقريره تناقض صريح ، أو أن هناك وحدة . لا متناهية للفكر الواعى ، تمثل فيها كل حقيقة ممكنة^(١) .

وبعبارة أخرى إن فكرة لا يمكن أن تكون صحيحة أو باطلة لذاتها بل بالنسبة لفكرة أخرى ، وهذه بالنسبة لتالية ، وهكذا إلى ما لانهاية . ومن ثم ، فإذا كان أى فكر خطأ ، فهو كذلك فقط لأن هنالك قاضياً لامتناهياً . ولقد وجد مثاليون آخرون مشقة وعنتاً فيما يتصل بإمكان الحقيقة . واقتضاهم ذلك عبقرية رومانسية ليروا أن صعوبة إنجاز الخطأ كصعوبة إنجاز الحقيقة على أساس المبادئ التالية :

(١) ص ٤٠٨ ، ٤١٩ — ٤٢٠ ، ٤٢٤ نفس المصدر السابق .

ألا يمكن أن يكون الخطأ ممكناً دون أن يكون واقعاً بالفعل ؟ أو بالعكس ،
 ألا يبرهن هذا الجدل فحسب على أن إمكانية حقيقية مطلقة بعيدة بعداً لامتناهياً ؟
 يجيب « رويس » بالنفي . ذلك لأن الإمكانية العارية ليست إمكانية بالمرّة ،
 فالشروط التي تجعل انخطأ ممكناً يلزم أن تكون واقعة بالفعل ، ومادام القاضي
 اللامتناهى هو شرط ضرورى لإمكانية الخطأ ، فيجب أن يكون واقعاً بالفعل إذا
 كان الخطأ واقعاً بالفعل . ومن ثم يخلص « رويس » بكل ما فى بلاغته الكاليفورنية
 من حماس فتان و بيان خلاب إلى أن : « الخطأ اللامتناهى والشر اللامتناهى أمران
 واقعان بالفعل ويحكم عليهما بذلك حكماً أزلياً من فكر ضمنى لامتناه . فى هذه
 الفراسة الدينية يمكن للذهن أن يهدأ . وقد كان « رويس » على بيّنة تامة من
 أن هذا المطلق ليس هو إله الكنائس ، وإنما هو « الوجه الدينى للفلسفة » ،
 هو التوفيق بين التشاؤمية الرومانسية والوحدة المطلقة ، هو التناغم الصورى الذى
 يجعل الصراع ممكناً .

وأول صعوبة تجريدية شعر بها « رويس » هى صعوبة توحيد الأذهان
 المنفصلة والأفراد المنفصلين . فمن السهل أن نقول « عش كما لو كانت حياتك وحياة
 جارك أمراً واحداً فى نظرك » . ولكن كيف يكون ممكناً أن نفعل ذلك ؟
 فالحياتان ليسا حياة واحدة ، وليس هنالك قدر من الحياة واحداً . أما فى نظر
 المطلق ، فبالنسبة إليه الإثنين متحدان فى الجوهر بحيث يستحيل أن يكونا اثنين .
 كيف يمكن لله أن يجرب الفردية ؟ وكيف يتصرف الإنسان كفرد ، مع أنه
 ليس إلا فعلاً لله ؟ هنا يأتى « شوبنهاور » لينجد « رويس » . فمن وجهة نظر
 عالم الفكرة أو كما دعاه « رويس » « عالم الوصف » هذا مستحيل . فوعيان
 ألا يمكن أن يندمجا فى وعى واحد ، وفيكرتان هما فكرتان ، ولا يمكن أن
 يصبحا مركباً . ولكن من وجهة نظر الإرادة ، أو كما دعاها « رويس » عالم

التقدير « الوحدة ممكنة. إرادتان يمكن أن تعمل في انسجام ، فبالحب والتقدير المتبادل يمكن للناس أن يتعالوا على ذواتهم الفردية ويعيشوا في وحدة خالصة . وكذلك الأمر بالنسبة لله، فمع أن أفكاره ليست أفكارنا ، ففي وسعه بفعل من أفعال الحب ، أو الانتباه، أن ينتقى فرداً كموضوع لتقديره، والأمر كما لو كنا نعيش في زنانات لا نوافذ لها ، مفتوحة فقط نحو السماء . فنحن يتصل بعضنا ببعض الآخر اتصالاً غير مباشر فقط، باللغة ، والعلم ، والرموز ، وإن كنا جميعاً على بيئة بنفس السماء فوقنا ، ونشارك في ضوء مشترك أو إرادة مشتركة تنعكس علينا كلها . والله على العكس من هذا ، ينظر إلى أسفل فيرانا جميعاً معاً ، دفعة واحدة . ولكن يمكنه أن يقدرنا واحداً في كل آن ، كأفراد ، ومن ثم فكوننا نوجد أفراداً برهان على أن الله أكثر من مجرد قاض أو فكر ، إنه إرادة ، ذات .
منتهية .

وفي خطاب « رويس » أمام اتحاد كاليفورنيا الفلسفي سنة ١٨٩٥ (وقد نشر بعنوان تصور الله سنة ١٨٩٧) تناول برهان واقعية المطلق مرة أخرى من زاوية مختلفة ، أعنى في حدود التجربة . فهنا يحاول « رويس » أن يواجه اعتراضات « هوبسن » وأنصار مذهب الشخصية . وقد تطورت القضية على أساس أن التجربة الإنسانية تطوى على التجربة المطلقة :

« إن كل تأويل ذكي لتجربة يتضمن ، مع ذلك ، حاجة هذه القضية المجربة إلى كل التجربة أشد تنظيماً ، تتصور هذه القضية شاغلة لمكانها العضوي في وحدته . فالتحدث عن أية حقيقة تشير إليها هذه التجربة ، هو تصور هذه الحقيقة كعضوون للتجربة الأشد تنظيماً . فتأيد أن ثمة واقعة حقيقية مطلقة تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة على أنها حاضرة في تجربة منظمة تنظيماً مطلقاً تأخذ كل قطعة مكانها فيها .

فالنتيجة التي نصل إليها هي ما يلي : هنالك تجربة مطلقة ، ويتحقق تصور حقيقة مطلقة من نفس المضامين الحاضرة في هذه التجربة . هذه التجربة المطلقة مرتبطة بتجربتنا ارتباط الكل العضوي بأجزائه ^(١) .

ومثالية « رويس » هنا تمثل تماماً المثالية من نمط كورنيل و«بوزانكت» ، ولا حاجة بنا إلى أن نفدهش لأن « هاريس » وأنصار مذهب الشخصية لم يقتنعوا . كيف يمكن للتجربة الفردية أن تكون ممكنة في مثل هذه الخطة عن « تجربة مطلقة » ؟ ويبدو أن « رويس » كان أقل قلقاً بصدد الحرية الفردية من قلقه حول قياس الإحراج بين أمرين هما أما مذهب المؤلدة ، ومذهب الكائن العضوي ، وهو القياس الذي كان أنصار مذهب الشخصية يحاولون أن يبرجوا به إليه .

ولقد مضى « رويس » قدماً حين وقع على مفتاح سعيد كشف له كيف أن بعدى الحقيقة (الإرادة والفكرة ، التقدير ، والوصف) مرتبطان . هذا المفتاح هو « المعنى » . فللمعنى دور مزدوج . فأنا يمكنني أن أعنى أفعلي شيئاً ، أى يمكن أن أعزم أن أفعلي شيئاً ، ويمكنني أن أعنى موضوعاً خارجياً بمعنى أن أشير إليه ، فالأول ، وهو فعل القصد أو الغرض ، يسميه معنى باطنياً ، والآخر فعل الإشارة ، يسميه معنى خارجياً . فالمعنى الباطنية والخارجية ليست إلا طورين لغرض واحد . فمعانينا الباطنية ، إرادتنا وأغراضنا ، تحتاج إلى أن تصبغ بالصبغة الموضوعية أو بأن تتحقق تحققاً خارجياً ، ومعانينا الخارجية أو الأفكار تحتاج إلى أن تكون ملائمة كمشبعات ومرضيات لمعانينا الباطنية . وعلى ذلك فما نطلق

(١) ص ٤٢ — ٤٤ من :

Josiah Royce and others : The Conception of God; a Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality(N.Y. 1897).

عليه العالم الخارجى ، يوجد كمثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا . إن الحقيقة هى التحقق الموضوعى للأهداف الفردية .

إن كل هذا هو أكثر قليلاً من إعادة تقرير المثالية الألمانية مع الإخاح على الإرادة المطاقة ، ومع نظرية « وليم جيمس » فى الانتباه الانتقائى محوطة إلى لاهوت . وفى إنجلترا كان « ف . ه . برادلى » يقاتل بنفس الجدل الذى كان يتعب « رويس » ، وكان « رويس » مضطراً إلى حد ملحوظ أمام منازعة برادلى فى أن يكون اللامتناهى مثالياً خالصاً أو مجرداً لا يوجد فى الوجود . و « برادلى » ، فى عبارة أخرى ، مثل معظم الفلاسفة ، قد أحس بالفشل حين تعثر فى موقف يتضمن تراجعاً لامتناهياً ، بينما كان « رويس » يتباهى باللامتناهى إذ كان يرى فيه ، لا ورطة بل أساساً لليقين . وكان من الشاق على « رويس » آنذاك أن يظهر أنه من الممكن للامتناهى أن يوجد بالفعل .

ولكن عند هذه النقطة أشفق « تشارلز بيرس » على « رويس » وزوده بقطعة من النصيحة حوّلت فلسفته تحويلاً أصلياً . قال « بيرس » : لم لا تدرس المنطق الرياضى يارويس ؟ فقد يوضح مشكلاتك ، ويشد أزر مذهبك الفلسفى . وقد أخذ « رويس » بالنصيحة واكتشف بالضبط ما كان فى حاجة إليه : الفكرة الرياضية لسلسلة لامتناهية وفكرة جماعة التفسير . وعلى أساس هذه الأفكار أعاد وضع مذهبه كله . وكرّس مبحثه الملحق بالمجلد الأول « العالم والفرد » لهذه المهمة . فهنا حاول أن يبرهن على أساس اقتراحات « بيرس » ، أن اللامتناهى ليس علامة على « عدم المعقولية » فى الوجود ، كما كان الأمر عند برادلى ، بل علامة على « السياق الكامل » أعنى « سلسلة منظمة تنظيماً طيباً » .

فى سياق الأعداد الصحيحة مثلاً — لنُدعْ هذه للسلسلات اللامتناهية للأعداد المنفصلة تمثل سلسلة من الذوات الفردية فى المطلق . وبين أى عدد

صحيحين من الممكن إدخال سلسلة من الكسور هي أيضاً لامتناهية ، بحيث يعمل بناء سلسلة الكسور الذي يرتبط بواسطته عددان صحيحان على أن يفسر أو ينتج من جديد بناء سلسلة الأعداد الصحيحة . مثل هذه السلسلة تصور ذاتها أو تفسر ذاتها . فهي لامتناهية ، لا لأنها لا حد لها ، ولكن من حيث بنيتها ، أعني أن أعضائها يفسر كل منها الآخر في نطاق بنية الكل . فحالات التفسير الذاتي هذه أو السلسلة يمكن أن توجد ، وليست مجرد صروح رياضية . مثل ذلك ، كما يقول « رويس » ، خريطة منخرطة بين أشياء رسمت لها خرائط ، تنطوي على سلسلة لامتناهية من الخرائط . وكذلك أيضاً فكر الفكر ، مثل المثل ، ما ينبغي لما ينبغي ، معرفة المعرفة . مثل هذه الحالات هي ببساطة حالات وجودية لسلسلات مرتبة ترتيباً رياضياً سليماً . فإذا عدنا لسلسلات الأعداد المتسارية ، فليتمثل اثنين منها يحاولان أن يتصلا بواسطة حدود وسط (كسور) فالسلسلة اللامتناهية للاتصال ، وإن كانت تمنع الأعداد الصحيحة من أن تندمج في وحدة ، فهي تعين مع ذلك على أن تصف وصفاً صحيحاً كيف أن الأعداد الصحيحة يرتبط الواحد منها بالآخر ، وعلى ذلك فالأفراد ترتبط ارتباطاً ثلاثياً في جماعة من التفسير (أ) يفسر (ب) — (ح) . هذه الرابطة الثلاثية لامتناهية ، وهي النمط الجذري للحقيقة .

بهذه الطريقة ينقل « رويس » حجة من مشكلة المعرفة التقليدية ، بمشكلاتها الثنائية الخاصة بعلاقة الفكرة بالموضوع ، وعلاقة الغرض بالهدف إلخ ، إلى أساس جديد بالمرّة ، أساس اللغة ، الاستخدام الاجتماعي للرموز . فبتحويل مشكلة المعرفة من العلاقات الثنائية في الإستيمولوجيا إلى العلاقات الثلاثية في التفسير ، أنجز « رويس » بناءً جديداً هاماً في الفلسفة المثالية . وقد

استمد العون على هذا التصور لا من « تشارلز بيرس » فحسب بل من نظرية « هوبسن » عن مدينة الله أيضاً .

وهو الآن يرى بوضوح أن المعرفة الاجتماعية وأنه إذا كانت الحقيقة ستتكشف عن مثل ذلك فهي لابد أن تكون اجتماعية أيضاً . وقد أخذ نظرية « بيرس » عن المجموع اللامتناهى من العلماء الذين يربطون أنفسهم بمسعى تعاوني نحو الحقيقة النهائية ، وحولها برمتها إلى ميثافيزيقا . فالعالم هو مجموعة من الأفراد تفسر ذاتها بذاتها .

« إن عملية التفسير تتضمن ، بالضرورة ، تتابعا لامتناهيا من أفعال التفسير . وهي تتيح تنوعا لا حد له في جميع الذوات يفسر على ذلك تفسيراً متبادلاً . هذه الذوات ، في كل تنوعها ، تكون حياة مجموعة واحدة من التفسير ، المضوالمركزي فيها هو روح الجماعة الذي نعرف وظيفته الجوهرية . ففي الشخص ، إذن ، العالم هو مجموعة من التفسير تشمل حياتها وتوحد كل التنوعات الاجتماعية ، التي نعرف أنها لسبب ما ، حقيقية في العالم التجريبي الذي تدرسه علومنا الاجتماعية والتاريخية . فتاريخ العالم ، والسياق السكلي للزمن ، هو تاريخ ونظام وتعبير هذه المجموعة السكلية » .^(١)

وهو يسمى هذه النظرية برجماتية مطلقة . فهو يحتضن النظرية البرجماتية في المعرفة ويوسعها إلى نظرية عن الحقيقة .

وفي نطاق حدود الاتصال الإنساني ، لم تكن أمامه صعوبة في بسط معنى مذهبه ، ولكن كان عليه أن يتجه إلى فروض وهمية شيئاً ما حول الاتصال بين الموضوعات الطبيعية عامة . هنا نكص على عقبيه إلى نظريته عن أفعال الانتباه

(١) Josiah Royce : The Problem of Christianity

(N. Y. 1913). 11, 272—273.

(م ٢١ — الفلسفة الأمريكية)

الإلهى . فالله يرى المسلسلة كلها كوحدة ، فى آن واحد آنية سرمدية ، ولكنه ينتبه الأفراد على التعاقب . وهذا يعطى مظهر الأنماط الزمانية للتطور . فالله يفسر الكل كما نفعل نحن فى قطعة من قطع الموسيقى . فصورة إنشاء الكل جوهرية لفهم كل جملة . فى الجمل المتناهية فى الموسيقى الكونية يمكننا فحسب أن نتكهن بخطئة التأليف ، يمكننا فقط أن نقوم ببروفات عرضية وإيقاعات . فالجبال والنجوم بإيقاعاتها الأطول أو « ببرهات الزمن » يمكن أن تفسر الله لنا فى سلم موسيقى أوسع لو أمكن لها أن تتصل بنا . ولكن يمكننا أن نتصل فقط بالموجودات التى تشترك معنا فى برهة الزمن ، وفى درجة الذبذبة إذا جاز لنا القول بذلك . فالأشكال الخاصة للمكان والزمان التى نتقيد بها فى اتصالنا (أو علمنا) يجب ألا تنسب إلى بنية المجموعة ككل . فما يسمى « قوانين الطبيعة » هى فى الحقيقة أشكال الاتصال . ومن ثم : فالعلم الطبيعى له وظيفته النسبية ، ويعتمد على أن يجعل الموضوعات الطبيعية معقولة كل منها لآخر بدرجة أكبر أو أقل ، فى حدود الاتصال الطبيعى .

إن نمط الجماعة التى يعنيه « رويس » ممثلة تمثيلاً أفضل فى الكنيسة منها فى العلم . فالكنيسة الحققة ، وهذا تنقلب مثالية « رويس » إلى كالفينية ، هى جماعة من الذاكرة والأمل ، هى وحدة الإيمان ، ونعمة الفداء . والفرد فى ذاته هو نفس مفقودة ، وأية أفعال من عدم الولاء من جانبه . يجب أن يسكفر عنها ولواء أعظم من جانب الآخرين . والمجتمع السياسى العادى لا يتسق مع هذا النمط من الجماعة ، ذلك لأنه يربى الفردية ، والفردية هى « الخطيئة ضد الروح القدس » . ولكى يكون الإنسان فرداً حقيقياً ، يجب أن يكون عضواً موالياً ، ذلك لأنه من خلال نعمة الله فحسب فى الجماعة يكون الخلاص والتفرد

ممكنين ، ذلك لأن الله هو ببساطة « روح الجماعة » جوهر الولاء . فحب الله ،
أعنى الولاء للولاء ، ينطوى على خضوع تام لإرادته .

أين يمكن أن يقيم « رويس » هذه الكنيسة الحقّة ؟ فالكنائس المسيحية
قد ضلت بعيداً عن هذا النموذج البدائي المنتمى إلى بولص الرسول . والولاية
الحديثة كما سبق أن أشرنا آنفاً ، ليست مجموعة حقّة . فالمجموعة الحقّة ليست
هى التى تنجب أعضاء يرغبون فى أن يتحرروا . العلم هو مجموعة خالصة من التفسير
بقدر ما يظل أميناً على مسماء التعاوى نحو الحقيقة . والمجموعة العظيمة حقيقية ،
مع ذلك ، لا لأنها تنجم مادياً ، بل لأنها الأساس الأخلاقى السرمدى للنظام .
إنها ما ينبغى لى أن أكون ولياً له ، وما ينبغى أن أعتقد فيه . وحقيقتها تتألف
أساساً فى علاقتها بالإرادة — هى المهمة التى ياتزم كل كائن عاقل بالنهوض بها .

أشار « رويس » فى واحد من كتبه الأخيرة إلى أن « أمل الجماعة العظمى »
فى مجتمع اقتصادى ينهض بصفة رئيسية على التوسع فى التأمين . ذلت لأن التأمين
هو ترابط على أساس المبدأ الثلاثى للتفسير : المؤمن عليه ، والمؤمن ، والمتنفع . وفى
ترابطات التأمين يقدو الحاجز دون الترابط هو نفسه أساس ترابط ، وعدم الولاء
فرصة للولاء .

و « رويس » يحبذ تأميناً ضد الحرب ، وأنا أفترض أنه لو كان حياً اليوم ،
لحبذ تأميناً ضد البطالة ، وضد الصراعات الطبقيّة ، والابتزاز ، وأشكال أخرى من
عدم الولاء . فالتأمين ضد التأمين سيكون جدلياً « أكل مجموعة » ، وإن تسكن
برهته الزمنية قصيرة دون شك . هذا التنسيق بين الكنيسة وشركة التأمين سيقترب
دون شك ، من جانب القارىء فى العالم القديم ، حيلة نمطية من حيل « اليانكى » ،
وهو على أية حال شىء مفيد فى المعرفة ، إذ يظهر قدرة مفكر مثالى مخلص لا يخشى
أن يكتف فكره مع الحقائق .

٤ - ممر الماضي إلى الحاضر

ولم تعد مدارس المثالية واضحة ومتميزة . وثمة مؤلفات حديثة هامة تواصل في الأساس تقاليد واحدة أو أخرى من هذه المدارس ، ولسكن القادة بين المثاليين . المحدثين قد أقلعوا عن مرامهم التقليدية ، وشرعوا في تجديد بناء المثالية إلى الحد الذي غدت معه حتى كلمة « مثالية » متلبسة بالغموض ، وهناك تعبيرات عديدة بين المثاليين عن الرغبة في التعالى على المثالية . وحتى أيام « رويس » كان هناك تفكك عام للمذاهب ، ورفض في أخذ أي اتجاه مذهبي مأخذ الجد . والآن هناك من أنماط المثالية عدد ما هناك من مثاليين ، وعلى المؤرخ أن يتحول إلى نبي حتى يمكنه أن يكتشف الاتجاهات والاتساقات المنبثقة من هذا التعدد . ففي كيف هذه الملابس ، من الخير للقارئ الذي يرغب في معرفة التاريخ الحديث للمثالية الأمريكية أن يتجه دفعة واحدة نحو الأدب ، وهناك يواجه عدة وعثاذا محيراً من الوقائع ، بدلاً من أن يحاول التمييز بين الاتجاهات العامة ، ذلك لأن القوضى الحاضرة أكثر معقولة لمن يرى في المستقبل منها لمن يتتبعها في الماضي . وأياً ما كان فإن بعض التعميمات يمكن أن يخاطر بها ك محاولة للوصول إلى حقيقة تحت الاختبار ، وينادي كما نادى « رويس » بصدد برجاطية « جيمس » : « لآلتس . العون في تجربة المستقبل » .

و يبدو التراث المثالي أقل اهتماماً لجعل المثالية ذاتها مناراً^(١) . فهذا الموقف ينبثق جزئياً من الرغبة في تحرير المثالية من إستيمولوجيا غامضة عرضية ، وهي التي ظلت أسيرة لها منذ « لوك » ، والتي يذبذبا « بودين » مثلاً ، « كمرض فلسفي » وهو الانحراف في السيكلولوجيا .

(١) انظر بوجه خاص أعمال « بودين » ، « كسنجهام » ، « دي لاجونا » ، « باركر » ، « شلدن » ، « لربان » .

ومدارس المثالية التأملية والدينامية كانت كلها تسخر مما يدعى مشكلة العالم الخارجي ، وبدأ أن تلاميذها كانوا يضيّقون ذرعاً بأولئك النقاد^(١) الذين كانوا يظنون أن المثالية مرهونة بمذهب الظاهرات الإنجليزى أو حتى بالفينومينولوجية الألمانية : وتعنى المثالية عند كثير منهم شيئاً هو على الأقل عريق وكاثوليكي مثل الأفلاطونية ، وتعنى عند بعضهم (ونخص بالذكر « أربان » ، وأخيراً « ألدوس هاكسلى » ، وهو مستشرق جديد من كاليفورنيا) تأليفاً إنجليزياً كاثوليكياً بين الأفلاطونية والأرسططالية ، يسمى الفلسفة الخالدة . وبصرف النظر عن المناقشة الخاصة حول الحقيقة التاريخية للفلسفة الخالدة ، فهذه المحاولة واسعة النطاق لتصور المثالية على أنها أكثر من مدرسة فى الفلسفة الحديثة ، واعتبارها شكلاً متنوعاً لبحث عريق عن ذهن موضوعى .

ونظرية ذهن الموضوعى التى كانت بالتأكيد أحد المبادئ العظمى عند المثاليين قد استثمرها بروعة المناطقة والميتافيزيقيون ، الذين ينتمون إلى مدارس متعددة ، وغدا هذا المبدأ بالتالى بحثاً فلسفياً جامعاً مشمراً مستقلاً ، ونظرية . وقد زوّدت هذه النظرية المذهب العقلى بحياة جديدة وبدعامات نقدية ، واضطرت لا المثاليين وحدهم بل والواقعيين والبرجماتيين ، والوضعيين ، أن يعيدوا فحص المشكلة القديمة ، مشكلة علاقة علم الوجود (الأنطولوجيا) بالمنطق . وبعبارة أخرى لقد أينعت ثمار النقد الأمريكيين لنظرية كمنط فى المقولات ، فى إحياء الميتافيزيقيا إحياءً متحرراً نسبياً من المجادلات الإستيمولوجية الملحة .

فالمخاطرات الفلسفية الأذهان الناقدة أمثال كوهين ، ولويس ، ومالك جيلفرى ، وبرى ، وسيغرى ، وشميدت ، وهوايتهد ، وودبريدج ، الذين انغمس فكرهم

(١) انظر على سبيل المثال ، كتابات العقليين ، مثل الأنسة « كالكينز » ، وبعض الشخصيين والواقعيين من نقاد نظرية المعرفة فى المثالية ، مثل « برى » و « برات » و « مونتاج » وآخرين .

المبكر في دراسة كمنط والذين تعد مذاهبهم مراجعات للتناول النقدي للمعرفة الطبيعية، هذه المخاطر تكشف عن أن التراث المثالي ما برح ماثلاً هو هو إذا نظرنا بعمق إلى الأركان الغامضة لأفكارهم الأخلاقية، ولكنهم افترقوا في أعمالهم الرئيسية عن الاتجاه المتعالي الرومانسي واتجهوا إلى تفسيرات طبيعية للسياق الموضوعي والمبادئ العلمية للبينة والدليل^(١).

والتشديد على الذهن كبناء منطقي موضوعي، نما على حساب المطلق. فمع أن تصور المطلق لم يختلف، فمن الأكيد أنه قد ضعف وسلب من صلاحيته. الدين، إذا استخدمنا العبارة الجارية. وما بقي من المطلق الممجّد عند «رويس» الذي يمكن أن يدعى أنه بديل لألوهية دينية حقيقية، بالغ في تحريره وبعده عن التشخيص ليخدم قضية مذهب المؤلّفة. وقد ظل بين معظم المثاليين اعتقاد في بنية موضوعية معقولة، الإيمان في «روح المجموعة» عند الباحثين عن الحقيقة كجسم نهائي للحقيقة والتفاني في إله أفلاطوني كامل، مبدأ القيم النهائية وخالق كل ما هو خير. ولكن الله الخير ليس هو القادر على كل شيء، والسياسي العقلي لا شخصي. ومن هنا كفت المثالية عن أن تكون دفاعاً مسيحياً في نظريتها عن الله، وأصبحت إما مهمة دينياً^(٢) أو أصيلة لاهوتياً^(٣). هذا التحول في الاهتمام من مشكلات مذهب المؤلّفة الديني إلى مشكلات العقل العلماني والقيمة العلمانية، هو بالطبع، حالة شملت الفلسفة عامة، ولم يفعل المثاليون إلا أنهم قد حولوا الأفكار الشعبية السابقة إلى ضدها.

(١) ويمكن أيضاً أن نؤم هنا «بالنسبين الموضوعيين» مثل «ميد» و «بري» وإن كنا سنناقشهم فيما بعد. (ص ٣١٤ — ٣١٦ من النص الأصلي).

(٢) أرجع إلى تصورات المطلق عند «بلاشارد» و «كننجهام».

(٣) أرجع إلى اللاهوت عند كل من «آدمز»، «بودين»، «برايتمان»، «هوكنج»، «باركر»، «شيدت»، «سنجر»، «إربان».

ولكن على وجه الدقة لأن المثالية حوّلت أساسها وقيمتها تحويلاً واضحاً، فمن الصعب أيضاً أن نقدر معنى هذا التحول تاريخياً . فقد كان التحول نحو نظرية زمنية للحقيقة غاية في الوضوح والشمول . فالمضمون الزمني لم يعط للعقل والحقيقة والقيمة والوجود فحسب بل للمطلق ذاته أيضاً^(١) . ويرجع الفضل في هذا من جانب إلى تأثير « جيمس » ، « وديوى » ، « وبرجسون » ، « وهوايتهد » ، ومن جانب إلى تطور نظريات النسبية في الفيزياء ، ومن جانب إلى غلبة التصورات التطورية . ولقد تحولت المثالية تحولاً عظيماً حين تكيفت بالعلوم الزمنية والطبيعية وبفلسفات العمل . ذلك أنه بمقتضى النظريات الأحدث لم تعد التجربة المطلقة منقطعة عن التجربة الإنسانية الزمنية ، كموضوع للإيمان الديني والمنطقي ولكنها تتصور كاملاً في التجربة الراهنة ؛ كملك إنسانى في الوقت المناسب وفي الأزمنة .

وربما كان سابقاً للأوان أن يميل المرء لاستنتاج أن ثمة نمطين منبثقين للمثالية يذكّران بثنائية الاستنارة ، ويشيران إلى الحيوية المستمرة لنقد كنط — مثالية أخلاقية وطبيعية . فالنظريات المثالية للقيمة والأخلاق ، والتي تسمى أكسيولوجيا ، قد نمت مقولاتها ومضامينها المنهجية دون أن تفتوى تحت مناهج النظريات الكونية ، ونظريات التطور ، ومحاولات أخرى لجعل النظام الطبيعى والنظام الأخلاقى متعادلين . فبعض الميتافيزيقات ، بالطبع ، وبعض المحاولات لتناول العلاقات بين العلم الطبيعى والعلم الأخلاقى ، لا مفر منها ، على الأقل بالنسبة للمثاليين ، ولكن كان هناك استثمار ملحوظ للفلسفة الأخلاقية المثالية بأقل قدر ممكن من النظرية الكونية^(٢) .

(١) ارجع بوجه خاص إلى كتابات « آدمز » ، « بودين » ، « كتنجهام » ، « دى لاجونا » ، « هوكنج » ، « باركر » ، « چوردان » ، « شلدن » .
(٢) انظر على سبيل المثال : كتابات « آدلر » ، « لافرت » ، « فايت » ، « هندل » ، « تافلس » .

ومن جهة أخرى، تطورت ونمت مثالية طبيعية، ربما اتجهت اتجاهها مباشراً نحو مثالية آخذة بالمذهب الطبيعي — إذا أمكن أن أستخدم مثل هذا التعبير دون أن يكون هنالك تحييف أو خلط. هذه الأساليب لتناول الحقيقة وهي أساليب متعارضة تقليدياً، هي كما أثبت ذلك « شلدن » بقوة، أشد اتساقاً مع الحياة مما تبدو في النظرية ويمكن أيضاً النظر إليها على أن كلا منهما يكمل الآخر. فليكن ما يكون، فالتأمل المثالي قد غدا أخيراً لا متحالفاً مع العلم الطبيعي فحسب، بل ومهماً أيضاً اهتماماً وضعياً بمشكلات المعرفة الطبيعية. إن إلحاح « كرايتون » و« سانتايانا » على أن الفلسفة إنسانية، تهتم بشئون الفسك، وهي متسامحة نحو الطبيعة، ومن ثم شاعرية أكثر منها علمية، يبدو هذا الإلحاح موقفاً يشترك فيه اليوم عدد قليل نسبياً من المثاليين. وكان « سنجر »، واحداً من أبلغ وأصل الشراح لمثالية تجريدية.

الفصل الثامن

التجريبية الأصلية

١ — الذكاء البرمهي :

حين أخذ « ولجم جيمس » على عاتقه أن يجعل علم النفس علماً طبيعياً ، كانت هنالك نقطة عنيفة بين الفلاسفة الأمريكيين الذين ، في نقاشهم القطعي « النقدي » ، أصبحوا يألون الصدام بين العلم الطبيعي والعلم الأخلاقي ، كما لو كان دعامة لا تنزعزع لجميع السكتب المدرسية . وفي أوروبا مهد المذهب الحسي عند الإنجليز . وعلم النفس الدينامي عند الفرنسيين والألمان ، الطريق لفكرة أن الذكاء ينبغى أن يتصور على أنه عملية طبيعية . ولكن حتى « داروين » الذي كان قد بدأ في عمله في الضمير والإنفعالات ، يستكشف حقل علم النفس البيولوجي ، أقول حتى « داروين » كان متحفظاً . « وجيمس » أيضاً وإن كان قد عاد من أوروبا سنة ١٨٦٨ مُتلهماً من « داروين » ، وهلمهلتز ، وشاركو ، وطبيين آخرين ، كان كنهطياً إلى الحد الذي يحتفظ بالاعتقاد في أن الأخلاق تستند إلى دعائم أولية . ولكن الذكاء وحياة النفس والنشاط العقلي ، هذا العقل الذي ألحق بلم الأخلاق الطبيعية الغائبة يلزم أن يتشبه الآن بالبيولوجيا . ومن ثم فكان يجب تفسير العقل بأنه ثمرة طبيعية للذكاء الحيواني . وحتى للمثاليين « الديناميين » احتجوا على هذه الفكرة ، فالمثل الأعلى العقلي أو الغاية الأخلاقية « التي تفسر ، والتي تزود بالمعنى ، والتي توحد جميع العمليات » يجب أن يكون أساسها تبعاً لهذه العمليات « في التكوين العقلي والروحي للحقيقة » . ونحن « نقرأ العلل الطبيعية في حدود الغرض العقلي » فقط ، يمكننا أن ندمج « الغايات

الأخلاقية في ذات بناء الحقيقة » . إن العلم الطبيعي في سعيه ليحعل الإنسان آلياً ويساب الطبيعة ما فيها من نفحة إلهية ، لا ينفع إلا أن يجرد العلم من الصنعة الإنسانية ^(١) . وقد عبّر « ت . ه . هيسلوب » من جامعة كولومبيا تعبيراً قوياً عن الاقتناع العام حين كتب يقول « التطور تفسيري والأخلاق تشريعية . . فهل نستطيع أن نشرع للجنس البشري على أساس القوة وحدها ؟ لا شك في أن النظرية الطبيعية تصف خير وصف التأثير الراهن للقوة في تحديد الأشياء على ما هي عليه » ^(٢) ولكن « التفقيب في أخاخ الأطفال والبدائيين ثم القول بنظرية عن « طبيعة الإنسان » نجعل « الطبيعة كلها بعيدة عنه » لأمر مقوض لكل اعتقاد سام . « بهذه النظرة للموضوع لا يعنيننا ما يكون عليه بالفعل ممارسات البدائيين ففي وسعنا أن نبحث ما إذا كان ينبغي لهم أن يكونوا على ما هم عليه » ^(٣) « إن العلم ؛ والحق يقال ؛ لا يمكن أن يذكر لنا شيئاً عن الفضيلة ، والواجب أو الخير . . فضمان وجودها ، هو في التحليل النهائي ، وعى لا يقهر لصحتها بالنسبة إلينا وسلطانها علينا » ^(٤) . إن ما يصدق على طبيعتنا الأخلاقية يصدق على طبيعتنا العقلية ، هكذا يمضي مبحثه التالي ، ومن ثم فعلم النفس بوجه عام يلزم أن ينهض على « وعينا الذي لا يقهر بالصحة » .

(١) الفقرات المقتبسة والأفكار المعروضة هنا مأخوذة من « چون ديوى » : « الأخلاق والعلم الطبيعي » في مجلة أندوفر :

Andover Review, VII (1887) 573—591.

(٢) J. H. Hysop, «Evolution and Ethical Problems», Andover Review, IX, (1888) 348—366.

(٣) هاتان الفقرتان مأخوذتان من تعليق « ج . ه . هيسلوب » على كتاب « تشيرمان » « الأهمية الأخلاقية للداروينية » في مجلة أندوفر :

Andover Review IX (1888), 203—206.

(٤) ص ٢٦٤ من :

J. G. Schurman : The Ethical Import of Darwinism (N. Y. 1887).

نحو هذه الاعتراضات السليمة ، المألوفة ، سدت مدرسة التجريبيين البيولوجية التكوينية الجديدة آذانها ، فعلمهم الطبيعي للذهن لم يكن معنياً بما ينبغي أن ن فكر فيه ، بل بكيفية تفكيرنا والسبب الذي يجعلنا نعتقد فيما نفعله ، وما إذا كانت معتقداتنا معقولة أو خرقاء ، صحيحة أو باطلة . فعلم النفس الجديد لم يعد علماً معيارياً ، ولا ينبغي أن ينشر قواعد الصحة العقلية وإنما هو إكلينيكي ، يشرح للناس كيف تعمل أذهانهم حين تعمل بطريقة سيئة . من علماء النفس هؤلاء أصبح « وليم جيمس » بوجه خاص مهماً في الفلسفة .

ففي سنة ١٨٧٨ كان البرنامج المدرسي يتولاه أولاً بعنوان « علم النفس الفسيولوجي — مبادئ هيربرت سبنسر في علم النفس » ، ثم أصبح « الفلسفة وعلم النفس — رأى « تين » في الذكاء » وقد بدأ بتواضع كاف . ففي الدفاع عن برنامج دراسته الجديد كتب للرئيس « إليوت » :

« ثمة علم حقيقي للإنسان يجري بناؤه الآن من نظرية التطور ومن وقائع الحفريات ، من الجهاز العصبي والحواس ، وله من قبل امتداد مادي فسيح ، والصحف والمجلات مليئة بمباحث ومقالات تتصل به من قريب ومن بعيد . والمسألة هي : هل نترك الطلاب للمجلات من جانب وللافتباه الضعيف الذي عليه أن يعطيه للموضوع أساتذته درسوا دراسة أدبية نظرية فحسب ؟ أم هل نستخدم الكلية شخصاً تجعل خبرته العلمية صالحة تماماً لإدراك قوة حجج التاريخ الطبيعي كلها ؛ بينما إلفه وملازمته لكتاب من النوع الاستيطاني إلى حد بعيد ، تصونه من بعض الاستدلالات المشوَّابة التي تشيع إلى حد كبير عند رجال العمل البسطاء ؟

« وبصرف النظر عن أية إشارة إلى شخص ، فإن اعتقادي الراسخ أنه لا يمكن أن يقوم بتدريس علم النفس في الكلية كعلم حي ، أي شخص ليس لديه معرفة مباشرة بوقائع فسيولوجيا الأعصاب . ومن جهة أخرى ليس في وسع عالم فسيولوجيا

فقط أن يدرك دقة وصعوبة الأجزاء السيكولوجية في موضوعه إلا إذا حاول أن يعلم، أو على الأقل أن يدرس، علم النفس على إطلاقه. إن اتحاد هذين السباقين من البحث في شخص واحد، يبدو من ثم أشد الأشياء طبيعية في العالم»^(١).

ولم يابث «وليم جيمس» أن حوّل تجربته، أعنى توفيقه بين التطور والسيكولوجيا أو الاستبطان، إلى المعتقدات الفلسفية ذاتها، فقد أخذ «إحساس العقلية» إلى معمل علم النفس لبحثه بحثاً كـلينيكيّاً. وكانت لديه عادة التشويش والسلطة، حتى كان يتساءل لم كان هنالك موضوعات يعتقد فيها الناس اعتقاداً شديداً، بينما ليس لها إلا قدر ضئيل من البينة والصحة الموضوعية. وقد غدت هذه السلطة فلسفة البرجماتية حين بدأ يصوغ الحقيقة ذاتها صياغة سيكولوجية ويتساءل كيف نصل إلى الاعتقاد في صحة قضية أوحى نقنع بأن قضية قد تحققت. وقد أثار هذه الأسئلة لا بروح المذهب المادى، بل بروح «الحس المشترك» آملاً أن يظفر بدلائل تجريبي على اقتناعه بأن «الذهن البشرى قادر دائماً وسيكون قادراً دائماً على أن يفسر الوقائع بما يتفق مع اهتماماته الأخلاقية»^(٢). وكان عزاءً قليلاً للأرثوذكس أن يستمعوا إلى إعادة الزعم بأن العقل تابع للأخلاق حين أنزلت الأخلاق من عرشها المتعالى في العقل ودفع بها إلى صميم الإهتمامات الإنسانية.

وكانت هنالك سوابق لمثل هذه البرجماتية. فإذا عدنا إلى الوراء إلى عام ١٨٦٤^(٣) لرأينا أن «ف. ف. أبوت» قد هاجم المذهب الإسمى والمذهب الظواهرى، وبنى

(١) س ١١ من :

Ralph Barton Perry: The Thought and Character of William James (Boston, 1935), 11.

(٢) في محاضرة عامة سنة ١٨٧٧ — أرجع إلى المصدر السابق س ٢٧ .

(٣) F. E. Abbot, «The Philosophy of Space and Time», North American Review, XCIX (1864), 64—146.

حجته على أن للإنسان تجربة مباشرة بموضوعية العلاقات وأن مبادئ التفكير الصحيح لم تكن بوجه عام صوراً أولية للفهم ، ولكنها ثمرات للتجربة . وهو لم يكن يردد فحسب إيمان مدرسة الحس المشترك الإسكتلندية في الحس ، إنما كان يقترح نظرية للمعرفة أصلية ، واقعية ، لا يكون العقل بمقتضاها « نشاطاً سلبياً للتمثل » ولا فعلاً إبداعياً لتنظيم الظواهر ، ولكن يرتبط « بالفعل ورد الفعل » ، بالموضوعات في علاقاتها . والإدراكات الناتجة هي — كما يشرح ذلك — رؤية عقاية أو هي إدراك العلاقات . ومن ثم فالكليات أو العلاقات الموضوعية تدرك بعملية تحليل الأشياء في علاقات ، وليس بعملية تأليف ظواهر مستترة . كان عند « أبوت » أفسكار جذرية عن علم نفس عضوي بيولوجي ، ولكن لم يكن لديه الاهتمام السيكولوجي ولا الجهاز العلمي للتنمية ذلك تنمية ملائمة ، ففي نظره لم تكن هذه النظرية الواقعية في المعرفة سوى مقدمة لمذهب مؤلثة علمي ، وعلم الكون مبعوثاً بمخاض عضوي ، ومن ثم فقد ألقى على عاتق طبيعيين مثل « إدموند مونتجومري » أن يضيف إلى مثل هذا النقد لكنظ نظرية أكثر وضعية وبيولوجية عن الوعي والذهن . وفي تلك الأثناء تأثر صديق « أبوت » « تشونسي رايت » — الذي فشلت حجج « أبوت » في إثنائه عن الاعتماد على ميتافيزيقا « هاميلتون » — بنقد « جون ستيورات مل » لهاميلتون ، وبكتاب « داروين » أصل الأنواع . ففي سنة ١٨٧٣ كان يناقش علم نفس الحيوان مع « داروين » عندما ألقى عليه « داروين » السؤال المزعج : « متى يقال إن الأشياء في الذهن ؟ » وقد كان مبحث « رايت » المعروف « تطور الوعي بالذات » ^(١) محاولة أصيلة ، وإن تكن تأملية ، لتزويد العمليات والمسلكات العقلية بقالب بيولوجي .

و كما فشل « أبوت » في تحويل « رايت » إلى الواقعية ، فشل « رايت »

(١) أنظر ما قبله (ص ٢٠٦ من النص الأصلي) .

في مناقشات كادت أن تكون يومية ، لتحويل « تشارلز ساندروز بيرس » إلى مذهب المنفعة البيولوجي . ومع ذلك فقد رأى « بيرس » المشكلة ، وكان يعد نظريته البرجماتية عن الكلّيات . وأول إشارة بقلم « بيرس » إلى الاتجاه الذي كانت تتخذه أفكاره ، نجدها في تقرّظه بطبعة فريزر لباركلي .^(١) فهنا يؤيد « بيرس » قضايا مُقيّضَ لها أن تصبح مثاراً للجدل أجيالاً طويلة وهي أساسية في تاريخ البرجماتية :

١ — مسألة صحة المعرفة يمكن تناولها والخسم فيها بطريقة استقرائية كمشكلة علمية . ٢ — التحقق التجريبي مؤسس على الإيمان باتفاق يتم في آخر الأمر بين الملاحظين ، والكلّيات التي يكاد يجمع عليها العارفون ، تشكل الواقع والحقيقة . ٣ — نظرية « كمنط » في أن الذهن هو الذي يحدّد الموضوع الواقعي ، يجب أن تفسر على أنها تعني أن الكلّيات الصحيحة موضوعياً في تجربتنا بالموضوعات ، هي نتائج سوية للعمل الجماعي « للنشاط العقلي » وليست نتائج لعزل لا يمكن معرفتها . ٤ — يجب تحرير العلم من إفساده بالإسمية والفردية والمادية ، وذلك بإحياء الواقعية من خلال المنطق الرياضي . ٥ — يجب أن تتخلّى الفلسفة والرياضيات عن الترفع والتمالي ، وأن تتخذ صورة عملية ، وذلك بأن تنجسها إلى إثبات واقعية العمل الجماعي .

وخلال السبعينيات تعرضت هذه القضايا لمناقشة معوّقة من « رايت » و « بيرس » ، و « جيمس » ، و « أبوت » ، وعدد آخر قليل من أعضاء « النادي الميتافيزيقي » . وقد كتب « بيرس » في وصف الاجتماعات في هذا النادي فقال :

(١) Charles S. Peirce, : «The Works of George Berkeley», The North American Review, CXIII (1871), 449—472.

« فقد لا يعبأ بعض زملائنا القدامى بإذاعة ما كان يصدر عنهم من هذات بالرغم من أنها نافمة لا تستحق الذكر، ومع ذلك فاعتقادي أن السيد « جستيس هولز » لن يضايقه أننا نفخر بتذكر عضويته، وكذلك « جوزيف وارنر » المحترم. كان « نيكولا سانت جون جرين »، أحد الزملاء المهمين، محامياً بارعاً ومثقفاً، وتلميذاً « إيجيرى بنتام »، وكانت قدرته الفذة على تخليص الحقيقة الحارة الحية من ستائر الصيغ التي لبستها عهداً طويلاً، تجذب إليه الانتباه في كل مكان. وقد كان بوجه خاص يشدد في معظم الأحيان على أهمية تطبيق تعريف « بين » Bain للاعتقاد، على أنه « ما ينهيا به الإنسان للفعل ». ومن هذا التعريف ينذر أن تكون البرجماتية أكثر من نتيجة، حتى إنني مستعد لأعتبره جدياً للبرجماتية... فقد كنت و « رايت » و « جيمس » رجال علم أقرب إلى فحص نظريات الميتافيزيقيين في جانبها العلمي منا إلى اعتبارها إلهاماً روحياً. وكان نمط فكرنا نمطاً إنجليزياً. وقد كنت الوحيد بينهم، الذي دخل إلى ساحة الفلسفة من باب « كمنط »، وحتى أفكارى كانت تكتسى بالنبرة الإنجليزية.

« وقد كانت مناقشاتنا الفلسفية كلها تذهب في الهواء » وكانت تطير بسرعة في معظمها. وخشية أن ينتهى الأمر بالنادى إلى الحل دون أن يترك أى ذكرى مادية وراءه، فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحببها دائماً تحت اسم البرجماتية. وقد قوبل مقالى بشيء من الترحاب، حتى إنني تشجعت بعد ذلك بست سنوات، إثر دعوة من الناشر الكبير السيد « و. ه. أبلتون » أن أنشره بتوسع ما في المجلة الشهرية للعلم الشمسي، عدد نوفمبر سنة ١٨٧٧. وعدد يناير سنة ١٨٧٨ »^(١).

(١) Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed.): Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Cambridge, 1931—35) V, 7—8.

ومن « رجال العلم » الثلاثة هؤلاء انفصل « رايت » على الأقل من طريق
الوضعية ودعاء « بيرس » لهذا السبب « زميلنا حادّ الذهن ولكنه ضحل »^(١).
وقد تشبّث بشعاره « لا شيء يبرر نمو المادة المجردة في العلم ، اللهم إلا منفعتها في
توسيع معرفتنا المشخصة بالطبيعة » . ولكنه سلم بأنه بينما تكون منفعة التأمّلات
اللاهوتية والميتافيزيقية منفعة أخلاقية أو عملية تماماً ، تكون منفعة التجريديات
العملية منفعة في نطاق المعرفة ، بقدر ما تزودنا « بنتائج قابلة للتحقق تحقّقاً حسيّاً
أو تربط مثل هذه النتائج بأفكار هي نفسها قابلة للتحقق »^(٢) . لم تكن هذه
النظرية إلا عوداً إلى تأييد المبدأ الجذري للتجريبية مع تحويل الاهتمام من مشكلة
أصل الأفكار إلى مشكلة التحقق منها . ومع ذلك فقد خطا « رايت » خطوة
جوهرية متقدماً على التجريبية التقليدية ، حين أثار — على أساس هذا المبدأ —
مسألة المنفعة المشخصة للتمييز بين الذات والموضوع ، وحين قال إنها ليست
« التمييز الحدسي الذي ذهب إليه ظن معظم الميتافيزيقيين » ، بل « تصنيف من
خلال الملاحظة والتحليل » ، من أجل أغراض اجتماعية « هي الاتصال بين
أعضاء الجماعة »^(٣) . وهنا تجريبية جديدة أصيلة ، مصوغة صياغة واضحة .
ولسوء الحظ ، مات « رايت » بعد أن صاغها بقليل . ولا أحد يمكن أن يتكهن

(١) Perry, op. cit., 11, 439.

(٢) «The Philosophy of Herbert Spencer» (1865)
reprinted in Chauncey Wright Philosophical Discussions
(N. Y. 1877) p. 56.

وقد أضاف ثالثاً : « إن الأفكار التي تتبنّى عليها الميكانيكا الرياضية والعد الرياضي ،
والأفكار المورفولوجية للتاريخ الطبيعي ، ونظريات الكيمياء هي أفكار مكتشفة ، وليس
بجرد تلخيصات للحقيقة » . انظر في ذلك :

(Studies in the History of Ideas [N. Y. 1935], III, 498.)

(٣) ص ٤٧ من :

Wright, Philosophical Discussions.

هل إذا عاش فترة أطول ، كان سينميتها في الاتجاه الذي نناها فيه « بيرس »
و « جيمس »^(١).

وقد بدأ « بيرس » من نفس القاعدة الوضعية التي ألتح عليها « رايت » :
« إن فكرتنا عن شيء هي فكرتنا عن آثاره الحسية . وإذا تخيلنا أن لدينا
شيئاً آخر غير ذلك ، فإننا نخدع أنفسنا ونأخذ إحساساً مصاحباً للفكر ، خطأ ،
على أنه جزء من الفكر ذاته . فمن التناقض أن نقول إن للفكر أى معنى ليست
له علاقة بوظيفته فحسب . إن تصورنا لموضوع ، يمكن من ثم ، أن نجعله واضحاً
بالنظر في « أية معلومات ، يمكن بالتصور أن يكون لها مضامين عملية » ،
تكون لموضوعنا . ولولم يذهب « بيرس » إلى أبعد من ذلك في مقاله المشهور
عن : « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (سنة ١٨٧٨) لما اختلف اختلافًا ذا
مغزى عن وضعية « رايت » . كان هدفه الرئيسى مع ذلك أن يظهر أنه
حتى في هذه الحدود الوضعية يمكن أن تفسر حقيقة ومنفعة « التجريدات » والكليات .

« الحقيقة ، مثل كل صفة أخرى ، تتألف في المعلومات الحسية الجزئية التي
تولدها الأشياء التي تشارك فيها . والأثر الوحيد للأشياء الحقيقية هو أنها تسبب
الاعتقاد ، ذلك أن جميع الإحساسات التي تثيرها تبرز في الشعور في شكل
اعتقادات . فالمسألة ثمثد ، هي كيف أن الاعتقاد الحقيقي أو (الاعتقاد في الحقيقي)
يتميز من الاعتقاد الباطل (أو الاعتقاد في الوهم) . والآن . . . فأفكار الحقيقة
والباطل ، في أقصى نمو لها ، تنتمى فحسب إلى المنهج التجريبي لا يحسم برأى . .

« وما دام الاعتقاد هو قاعدة للفعل ، وتطبيقه يتضمن شكاً أكثر وفكراً
أكثر ، وفي نفس الوقت هو مكان للتوقف ، فهو أيضاً مكان للبدء في التفكير .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ — ٢١٩ .

«Evolution of Self—Consciousness»

(م ٢٢ — الفلسفة الأمريكية)

هذا هو السبب في أنني قد سمحت لنفسى أن أدعوه فكرياً ساكناً مع أن الفكر هو في جوهره فعل . وقصارى ما يصل إليه التفكير هو ممارسة الإرادة ، وفي هذه لا يكون للفكر نصيب ، ولكن الاعتقاد لا يعدو أن يكون ساحة للفعل العقلى ، هو تأثير على طبيعتنا يرجع إلى الفكر ، ويؤثر في التفكير في المستقبل .

« إن ماهية الاعتقاد هي إقامة السعادة ، والاعتقادات المختلفة يتميز بعضها عن البعض الآخر بالضروب المختلفة للفعل التى نشأت عنها . فإذا لم تكن الاعتقادات مختلفة بدورها ، وإذا كانت تخمد « عين » الشك بتوليد نفس القاعدة للفعل ، لمسا جعلتها الاختلافات في طريقة الشعور بها مختلفة عن الاعتقادات ، أكثر من كون توقيع النغمة الموسيقية بسلاسل مختلفة هو توقيع لفغمت مختلفة »^(١) .

وبعبارة أخرى ، ظن « بيرس » أنه قد برهن على أن تصوراً ، كلياً ، أو فكرة من حيث هي متميزة من حالة خاصة للشعور أو الإحساس ، يمكن تعريفها برجماتياً في حدود عادات الاعتقاد ، وهذه العادات بدورها ، هي — برجماتياً — عادات للفعل . فالعادة هي تجسيد بيولوجى لفكرة عامة . هذا التفسير لحقيقة الكليات بدا « لبيرس » القضية المركزية للبرجماتية ، وقد اهتم بنمط خاص جداً للفعل « فعل التعميم » .

« لقد رأيت على نحو أشمل مما اعتدت أن أفعل ، أن هدف السكل ليس مجرد فعل كالممارسة اللفظة للقوة ، بل ، قل التعميم ... هذا الفعل يتجه إلى انتظام الفكر وآنيته ، والفكر من غير فعل يظل لا فكرياً ... وكثير من الشواهد

(٢) من ٣٦ — ٣٧ ، ٢٨ — ٢٩ من :

Justus Buchler (ed) : The Philosophy of Peirce; Selected Writings (N. Y. 1940).

تقادتني إلى أن أضع العمل الفردي في مسكينة أسمى من أى وقت مضى ، من حيث هو المعنى الوحيد الحقيقي الموجود في التصور ، بل وأرى في نفس الوقت رؤية أنفذ من أى وقت مضى ، بأن ماله قيمة ليس مجرد القوة التي تحسم في العمل ، وإنما الحياة التي يزود بها الفكرة ^(١).

وقد ألح « بيرس » على أن البرجماتية الواعية الشاملة الوحيدة هي التي « تذكرت » أن الخير الوحيد النهائي الذي يمكن أن تجلبه الوقائع العملية التي توجه إليها الانتباه ، هو الماضي قديماً بنمو المعقولة المشخصة ، بحيث أن معنى التصور لا يمكن بالمرّة في أية ردود فعل فردية ، بل في الطريقة التي تساهم بها ردود الفعل تلك في ذلك النمو ^(٢).

ولكن « جيمس » كان فوق كل اعتبار فردياً ، ولم يكن ميالاً إلى أن يوافق « بيرس » على أن « معنى التصور لا يمكن بالمرّة في أية ردود فعل فردية » . وقد رسم الصورة الخاصة به للبرجماتية . ونشر أول اقتراح بصدها سنة ١٨٧٨ في مقال بعنوان « العقل الحيواني والإنساني » في مجلة الفلسفة التأملية . وقد عرض الحجة العلمية في هذا المقال في صورة أقرب إلى الفلسفة والجدل في مقاله « هل نحن آلات أو تومانية ؟ » وقد نشر في مجلة « الذهن » وألف كمساهمة في الجدل الإنجليزي حول التعادلية . ومن الواضح أن « جيمس » في هذه المقالات متأثر « بشونسي رايت » وإن لم ينوه باسمه ، وعرض موقفه على أنه موقف دارويني ، كتبرير لوجهة النظر بأن للإحساس أو الشعور منفعة .

(١) Perry, op. cit., 11, 222.

(٢) Hartshorne & Weiss op. cit., V, 2.

من مقال لبيرس « البرجماتى والبرجماتية » في :

J. M. Baldwin (ed.) : Dictionary of Philosophy & Psychology (N. Y. 1902) 11, 321—322.

« لقد حاولت أن أبين أن كل استدلال يعتمد على قدرة الذهن على أن يجزئ الظاهرة ككل وهي التي يجرى الاستدلال بصددتها إلى عوامل أو عناصر جزئية ، وأن يلتقط الجزء الواحد الذي يمكن طبقاً لحاجتنا النظرية أو العملية أن يقودنا إلى النتيجة . والبيئة الأخرى تحتاج إلى نتيجة أخرى ، وتتطلب عنصراً آخر نلتقطه . إن الرجل العبقري هو الذي ينفذ دائماً إلى النقطة الصحيحة ويستخلص العنصر الصحيح — «العقل» إذا كانت الحاجة نظرية ، و «الوسيلة» إذا كانت عملية — ويركز عليه . والتداعي بالتشابه كما بينت هو معين هام لتجزئة الأشياء الممثلة إلى عناصرها ، ولكن هذا التداعي هو فحسب الحد الأدنى من ذلك الانتقاء الذي يكون فيه الوصول إلى السبب الحقيقي هو الحد الأقصى . . والاستدلال لا يعدو أن يكون شكلاً آخر من ذلك النشاط الانتقائي الذي يبدو أنه النطاق الحقيقي للتلقائية العقلية . »

« وتلقائية الذهن لا تتألف من مناقشة أية صفة جديدة لا حسية للموضوعية ، وإنما تتألف فقط في أن نقرر ما هو الإحساس الجزئي ، الذي تكون موضوعيته الخاصة به أصح من موضوعية سائر الإحساسات جميعها .

« هذه الوظائف العقلية تعمل من قبل في البدايات الأولى للإحساس فضلاً عن أن أبسط تغيرات في الإحساس تتضمن الشعور بكل المقولات في الزمان ، المكان ، العدد ، الموضوعية ، العلية . فليس هنالك أولاً فعل ساجي لإحساس خالص ، يعقبه إنتاج إيجابي أو عرض (استخلاص) لصفات الموضوعية بواسطة الذهن . كل هذه تأتي إلينا معاً مع الكيفيات الحسية ، وتقدمها من الغموض إلى التمييز هو العملية الوحيدة التي يجب على علماء النفس تفسيرها .

« والرغبة من جانب الأشخاص الذين يتعلمون في المعامل ، في ألا يخطوا استدلالاتهم الفيزيائية بمثل هذه العوامل التي لا يمكن قياسها كالإحساسات لها .

يحيينا ، رغبة قوية جداً . فليس ثمة ما هو أكثر شيوعاً من أن نسمعهم يتحدثون عن الأحداث الشعورية كشئ ، في جوهره غامض وظلّ بل وأيضاً يُشكّ في أن له وجوداً بالمرّة . ولقد سمعت عالم بيولوجيا من أذكي العلماء يقول : « هذا هو الوقت المناسب لكي يحتج رجال العلم ضد الإقرار بشئ مثل الشعور في البحث «العلمي» . وفي كلمة ، إن الشعور يشكل النصف « اللاعلمي » للوجود ، وكل من يتمتع بلقب « العالم » سيكون سعيداً جداً أن يشتري تجانساً بين الألفاظ لا يعوقه عائق في الدراسات التي يؤثرها ، بأرخص ثمن وهو تسليمه بثنائية تتيح للذهن مكانة مستقلة في عين اللحظة التي تقضى عليه فيها وتحميه إلى مجرد سجن يحوى سلسلة من العال لا يخشى أبداً من تدخلها أو مقاطعتها . ولكن قد يكون للحس المشترك أيضاً مطالبه الجمالية وقد يكون بينها تطلع نحو الوحدة . إن منظر ثنائية نهائية لا تفسير لها ، في طبيعة الأشياء قد يكون في عدم إقناعه مثل الإضطرار إلى الحساب بحدود متناقرة .

والآن من يحسم بين مثل هذه المطالب الجمالية المتنافسة ؟ فهي متماثلة في أسسها تصورات للحكمة ، وفي نظر كل واحد التأكيذ القطعي للحقيقة أيّ منها ، هو في الحالة الراهنة من معرفتنا ، إجراء غير علمي إلى أقصى حد^(١) .

هنا نصل إلى لبّ علم النفس الجيمسي ، كما نصل أيضاً إلى جوهر « إرادة الاعتقاد » والبرجماتية . فهو يبنى حجته على أساس أن الدماغ مرّن ووجدليويجّه ، والواضح أن الشعور وجدليويجّه ويميّز . والنتيجة لا مفرّ منها وهي أن الدماغ والشعور يجب أن يعملوا معاً . ومع أن « جيمس » كان من الناحية الأخلاقية متّكداً من التفاعل ، فقد رفض في « علم النفس » عنده أن يعتبره كمسألة علمية ،

(١) William James : « Arc we Automata? » Mind; a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, IV, (1879), 12, 11, 11 n., 2—3, 3.

وأحاله على القسم الميتافيزيقي من فكره — وهى حيلة ملائمة — ياجأ إليها فى معظم الأحيان فى كتابه « علم النفس » .

وبينما كان يكتب هذه المقالات كان ياتى سلسلة محاضرات فى « جونز هو بكنز » فى موضوع التفاعلية ، وقد اختتم محاضراته بالملاحظة التالية:

« إننى كرجل علم ورجل عمل على حد سواء ، أنسكركم إنكاراً تاماً أن العلم يجبرنى على الاعتقاد بأن ضميرى مشرد ، وإننى لوائق فى أنكم بعد بيّنة هذا المساء ستخرجون وقد اشتد عندكم أزر الإيمان الطبيعى بأن مباهاجكم وأحزانكم ، وألوان حبكم وكرهكم ، وتطلعاتكم وجهودكم هم مقاتلون حقيقيون فى ساحة الحياة ، وليسوا مشاهدين مشاولين للمباراة »^(١).

(١) Perry, op. cit., 11, 31.

كان جيمس لا ينام ولا يهدأ له بال أثناء ارتباطه بمحاضراته ، وكان قلقاً بصدد ما سيستقر عليه عزم الفتاة التى عرض عليها الزواج ، وهل ستوافق على عرضه . وحين أتته الإجابة المنتظرة فى النهاية ، تزوج بحبيبته التى لم تكن « حبيبة آلية » ، وتغلى الإنسان معاً عن مقالة « هل نحن آليات ؟ » وهو المقال الذى نشره فى مجلة « مايند » Mind . وقد أثر من جديد تيار الآلية والمادية من حيث ارتباطهما بالبرجماتية فى سنة ١٨٩٨ ، حين اعترف « جيمس » بأنه أخذ مأخذ الاعتبار القيمة البرجماتية للإحساس .

وصحح تفسيره (فى محاضرة كاليفورنيا) للفارق البرجماتى بين علم الكون المادى وعلم الكون التأليهى ؟ وذلك بالإحالة إلى المثل غير المقتم الذى عرضه عن « الحبيبة الآلية » . وقد استخدم « س. س. لثرت » صورة مختلفة فى توجيه انتباهه إلى المشكلة : « هب أننا نهكر فى ككتكوت له قلب لإنسان . فيبدولى أن هنالك فارقاً ما حوذاً لكل من يقرب من هذا النمط بين ما إذا كان لككتكوت دجاجة أم تدفقه ، أو ما إذا كان يحفظ فى الدفء فى أقدام الحظن الصناعى . ومم ذلك فإن ما يحصل عليه من أداة الحظن الصناعى هو نفس ما يحصل عليه من الدجاجة الأم . أليس ثمة صعوبة على الأقل تواجه المذهب المادى لاذ يجعل العالم أشبه بالحظن الصناعى ؟ » .

من خطاب لى « جيمس » فى ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٩٨ . نشرة « برى » انظر :

Perry op. cit., 11, 464.

انظر كذلك :

E. A. Singer : Mind as Behavior (Columbus, O. 1929)

William James : The Meaning of Truth. (N. Y. 1909) p. 189 n.

ولم يكفد يصل إلى هذه النتيجة حتى طبقتها على أشد أشكال الفكر التأملية
وكتب « الفعل المنعكس ومذهب المؤلدة » . وهنا وضعت برجماتيته في شكلها
المحدد لطابعها :

« إن القسم الإرادى لطبيعتنا يسود القسم التصورى والقسم الشعورى معاً ،
أو فى لغة إنجليزية أبسط ، الإدراك الحسى والتفكير فى خدمة السلوك فقط . وإننى
لوائق أننى لست مخطئاً فى تقرير هذه النتيجة كواحدة من النتائج الأساسية التى
يجزنا إليها بحثنا الفسيولوجى الحديث . فإذا سئلت أى مساهمة عظيمة قام بها علم
وظائف الأعضاء لعلم النفس فى السنوات الأخيرة ، فإننى متأكد أن كل مختص
سيجيب بأن نفوذه لم يكن يمثل ما هو عليه فى تصوير وتحقيق وتعزيز وجهة النظر
هذه فى عمومها وسعة أفقها » ^(١) .

ومع أن الخطاب الذى ألقاه فى المدرسة الصيفية للأخلاق سنة ١٨٩٥ بعنوان
« إرادة الاعتقاد » جاء بعد أربعة عشر عاماً ، فإنه لم يأت بأكثر من إعادة بسط
هذه « الإرادية » و « اللاأدرية » لمقاله القديم . ولكن الأثر الذى ولده ، حين
نشر سنة ١٨٩٧ مع المقال القديم ومقالات أخرى عديدة ، كان مشيراً . فحتى
أصدقاؤه قد صدموا به وفسروه على أنه دفاع عن الفعل من أجل الفعل ، وتعللة
لاعتقاد الإنسان فيما يريد أن يعتقد . وقد رأى « بيرس » ، الذى أهذى
الكتاب إليه أنه « كلام مبالغ فيه جداً ، بحيث يؤلم الإنسان الجاد إيلاًماً شديداً »
وكتب إلى « جيمس » ، بغاية ما استطاع من الرقة ، الملاحظات التى أشرنا إليها
آنفاً ، ضد « مجرد الفعل » ، منتهياً إلى أنه :

(١) ص ١١٤ من :

William James : The Will to Believe and other Essays,
in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

« فيما يتصل بالاعتقاد و » بتصميم المرء على شيء » ، إذا كانتا تعنيان شيئاً آخر أكثر من أن لدينا خطة للعمل ، وأنه بمقتضى تلك الخطة سندحاول وصفاً معطى للسلوك ، فإننى أميل إلى الظن بأنهما سيؤتيان من الشر أكثر مما يؤتيان من الخير ^(١) .

وكتب صديقه « چون چای تشابمان » : « إن حالة ذهن إنسان يبرر الإيمان بالاعتبارات التي أشرت إليها — هي حالة طيبة بدرجة كافية . فهو يجعل نفسه قانعاً . وإرادته المرحية تظل طيلة يومه . فلديه نوع ما من الثقة أو الآمال التي تبقى الثقة في نفسه ، وتمنعها من التبدد . ولكنه لن يحملها أبداً ، وإن يوقظها ، ويثيرها في شخص آخر . . . هذه على نحو ما طريقة ملفوفة للقول بأن مثل هذا الإنسان لم يكن لديه إيمان بالمرة . فالإيمان الذي بدأت تتحدث عنه قد برّر ، وملأ ، ونوّم ، وصفّد بالحديد ، — فليأمنى الله إذا دعوت هذا إيماناً !

« فلم كل هذا الضجيج ؟ وما الفرق سواء اعتقد الإنسان أو لم يعتقد ؟ هل هذه المسألة من الأهمية حتى تناقش ؟ . . لقد افترضت أن فكرة رابطة بين الاعتقاد والسلوك هي إحدى الأفكار البالغة فيها في العالم مثل التنجيم ، أو العصا السحرية . . شيء يحوى بعض عناصر من الحقيقة ربما كانت تستحق الفحص ، ولكنه بالآخرى (في الحاضر) لا يؤمن جانبها لما فيها من خطأ واضح . إن دراساني قادتني إلى الاعتقاد بأنه لن يكون هنالك أناس قد يقعون في بعض الأمور تحت نفوذ صورة عقائدهم الدينية ، ويعملون ويشعرون بما لم يكونوا يفعلونه إلا من أجل العقيدة ، ولكن هذا نادر جداً و بالغ التعقيد ، وهو بالطبع سرعان ما يختفي ^(٢) .

Perry, op. cit., 11, 222.

(١)

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٣٦ .

وقد أجاب جيمس على هذا :

« ياله من إيمان ! على "اللعنة إن سميت ذلك حتى مجرد إيمان ، وإنما المقصود به هذا النطاق الخائق في قاعة تدرس فيها الفلسفة دراسة وضعية علمية . فمن الخير لضحايا هذا الشلل في السلسلة الفكرية الذي لا بد حتماً أن تفضي إليه هذه الدراسات ، من الخير لهم أن يعالجوا بعلاج المميوبائيا (علاج الأمراض بأدوية تسبب أعراضاً شبيهة بأعراض المرض) بالرغم من أنك لاتعتقد في جدوى هذا العلاج »^(١).

وواضح هنا الاهتمام الكلينيكي لعالم النفس ، واسكن العلاقة بين مرضية الاعتقاد وبين « الإرادية »^(٢) كميثافيزيقا زادت غموضاً باستمرار احتدام المناقشة حول « إرادة الاعتقاد » . وقد سلم « جيمس » في نهاية الأمر بأنه كان ينبغي له أن يجعل عنوان بحثه نقد الإيمان الخالص .

وبرز الأمر في الطائفة مرة أخرى سنة ١٨٩٧ حين كان « جيمس » يلقي أمام الاتحاد الفلسفي لجامعة كاليفورنيا خطابه المشهور عن « تصورات فلسفية ونتائج عملية » ، وقد أشار فيه لأول مرة إلى وجهة نظره البرجماتية ، ونسبها إلى صيغة « بيرس » سنة ١٨٧٨ . و « بيرس » ، حينئذ وأكثر من أي وقت ، قد نبذ الصورة الفردية التي عرض بها « جيمس » منهجه المنطقي ، وعلى أثر ذلك أصبح يشير إلى نظريته باسم « البراجماتيسيزم » . وخير من يعرض علينا التغييرات المتصلة بتاريخ البرجماتية كلام « بيرس » نفسه :

(١) نفس المصدر ص ٢٣٧ .

(٢) يستخدم « برّي » كلمة « Fideism » بمعنى تكتيكي لتمييز النزعة الإرادية الأولى الأعم عند « جيمس » من النظريات الأشد نوعية لبرجماتيته ، ولتمييز كليهما من ميثافيزيقاه . وقد أيد « برّي » تأييداً طيباً هذه التمييزات في تحليلاته المستفيضة ، ولكنني وجدت نفسي مضطراً أن أستخدم هذه المصطلحات بطريقة تحرراً في هذا العرض الموجز .

«أصبحت البرجماتية معروفة بوجه عام ، بمعنى واسع الشمول بحيث يدل على قوة النمو والحيوية . وأول من أخذها عالم النفس الشهير « جيمس » ، مرتئياً أن « تجريبية الأصلية » تطابق تعريف كاتب هذه السطور للبرجماتية ، ولو أن هنالك بعض اختلاف في وجهة النظر ، ثم يأتي بعد « جيمس » المفكر اللامع المشرق إشراقاً رائعاً ، « س . س . شيلر » ، فيطرح لفظ « المعيارية الإنسانية » الذي ورد في كتابه « لغز أبي الهول » لبحث عن اسم أكثر جاذبية فسلط الضوء في بحثه الممتاز عن « البديهيات كمسلمات » على نفس الاسم « البرجماتية » الذي يتفق اتفاقاً نوعياً مع نظريته ، واتخذ هذا الاسم للدلالة عليها إلى أن وجد اسماً أنسب في التخصيص وهو « المذهب الإنساني » ، بينما ظل محتفظاً بالبرجماتية بمعنى أوسع . كل هذا حسن . ولكن لقد بدأنا نطالع الكلمة الآن بين حين وآخر في المجلات الأدبية ، حيث أسيء استخدامها بتلك الطريقة التي لا ترحم والتي نتوقعها حين تقع الكلمات تحت قبضة الأدب . ومن ثم فكاتب هذه السطور يشعر أنه — وقد وجد أن طفله « البرجماتية » قد نما وترعرع — أن له أن يقبله قبلة الوداع ويتركه لمصيره الأسمى ، بينما لكي يصل إلى غرضه الدقيق الذي قصد التعبير عنه في تعريفه الأصلي ، يعلن مولد الكلمة « براجا طيسيزم » ، وهي من القبح بحيث يأمن ألا يختطفها أحد»^(١).

والإشارة هنا إلى « شيلر » تنم بدقة على مساهمته المتميزة في البرجماتية . ففي مواجهة أطراح « بيرس » لمنطق « جيمس » في الإحساس أو الإرادة ، دعم « شيلر » هذا المنطق بأن عرضه كمنطق للمثالية العملية . وقد كان توجيهه الجديد

The Monist, XV (1905) 161—181.

(١)

Hartshorne & Weiss : op. cit., V, 276—277.

راجع

نحو المثالية الرومانسية والشخصية ، وقد رغب في التشديد على العامل الذاتي في المنطق وفي العلم ، ولكنه — اسوء حظه — قد بشر بدعوته في غير المكان الملائم . ففي « كورنيل » حيث كان معلماً من سنة ١٨٩٣ إلى سنة ١٨٩٧ ، مثل هذه المثالية الذاتية لم تسكن تقابل بحفاوة ، وقد عاد إلى إكسفورد ، حيث لم تسكن أسعد حظاً وإن كانت قد أحدثت ضجة واكتسبت رونقاً . وفي سنواته الأخيرة ، التي أنفقها في جامعة كاليفورنيا الجنوبية ، أضحي إنسانياً إلى الحد الذي أدخل السرور على أنصار مذهب التأليه الشخصيين الذين كانوا محصنين فيها . وأول بحث مهم له « البديهيات كسلطات » (سنة ١٩٠٢) جعل للمنطق التجريبي اتجاهًا تجريبيًا علميًا ، وبدلاً من أن ينقد المقولات الكنطية ، والحقيقة الضرورية الأولية نقداً « تاريخياً وسيكولوجياً تكوينياً » ، وبدلاً من أن ينظر إليها كحقيقة بالتجربة الماضية وبالصرع التطوري ، اعتبرها « كشكالات الذهن الفلسفي » ، أو كفروض للفحص التجريبي . فهي أولية بمعنى أنها ليست ثمرة تجارب جزئية ، هي « مطالب » مسلمات يضعها السكان العضوي حين يؤدي وظيفته كأننا أو ككل على العالم ككل .

« ونحن نتحدث عن « المبادئ الأولية المنطوية في وجود المعرفة » ، فهل نعى أنها منطوية منطقياً أو سيكولوجياً ؟ هل هي ، منتجات تحليل منطقي ، أو وقائع نفسانية ؟ هل « الأولية » المزعومة أولية في الزمان (واقعة نفسانية) ، أو أولية في الفسكرة (سياق منطقي) ؟ ، أو — وهذا قول مفزع — هل يمكن أن تكون الأولية كما هي مستخدمة ، منها بعض من هذين ، أو هي كل منها بدوره ، وأن التفسير الأولي الكلي لبديهياتنا يستند على هذا الخلط الأساسي ؟

« لا يمكن الذود عن التفسير الأولي ولا عن التفسير التجريبي . فسكالاها

غير مرض ، الأول لأنه يمثل البديهيات على أنها وقائع خام لتنظيمنا العقلي (إما أنها غير مرتبطة تماماً ؛ أو مرتبطة فحسب فيما بينها) والثاني على أنها آثار وهمية لتجربة على ذهن سلبي خالص وهي تجربة مستحيلة سيكولوجياً .

« وفي الأساس يذبح فشل التفسيرين معاً من نفس المصدر . فكلاهما مصاب بالذهب العقلي ، الذي هو تشهير بطبيعتنا ، ويقودهما إلى اتخاذ نظرة ضيقة جداً لما تهبنا به . وبسبب هذه النزعة العقلية المشتركة ، يعجزان عن إدراك الواقعة المركزية التي نقابلها دائماً بمجرد تخليتنا عن مقامات العلوم الأدنى ، وبمجرد أن نحاول تصور علاقتنا بتجربتنا ككل ، أي لكي نفصل جوانب هذه الواقعة المركزية التي يسيء تفسيرها المذهب التجريبي ومذهب الأولية كثيراً ، يمكننا القول بأن الكائن العضوي إيجابي والكائن العضوي واحد . »

« ويجب أن يتصور الفكر على أنه ثمرة الفعل ، معرفة الحياة ، ذكاء الإرادة ، بينما المنح الذي غدا أداة للتأمل العقلي يجب اعتباره أمتن وأقوى وآخر عضو ليحقق التكيفات بحاجات الحياة . »

« وحين نحاول أن نجني ثمرة التجربة ككل ، يجب أن نضع أنفسنا فوق التجريدات المميزة لتصنيف سيكولوجي تتجاوز حدود مشروعيته . وبتصور البديهيات كمسلمات في جوهرها ، ترتبط في النهاية بغاية عملية ، نعبّر الهوة المصطنعة بين وظائف طبيعتنا ، وتغلب على أخطاء النزعة العقلية . نحن نتصور البديهيات ناشئة من حاجة الإنسان كعميل ، تنشيطها رغباته ، وتعززها إرادته ، وفي كلمة ، تغذيها وتوقدها طبيعته الإنفعالية الإرادية »^(١) .

(١) ص ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ من :

Henry Sturt (ed) : Personal Idealism : Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford (London, 1902).

وواضح أن مثل هذه النظرية المنطقية قريبة من برجاطية « جيمس »، وقد كان « شيلر » على بينة من ذلك . فكتب يقول :

« إن التسليم العملي هو المعنى الحقيقي لنظرية « جيمس » «إرادة الاعتقاد» التي أساء في تكوينها — فليس هذا التسليم تحريضاً على ما ينبغي أن نفعله في المستقبل كتجليل لما فعلناه في الماضي. ونقد النظرية كادوا يجهلون الإضافة الجوهرية « لإرادة الاعتقاد »، أعني « على مسئوليتك »، وهي تترك مجالاً واسعاً لاختبار الاعتقاد المزعوم ، بتجربة نتائج العملية »^(١).

ومع ذلك فالنقط الذي يشكل فيه « شيلر » المنطق البرجاطي . يشك « جيمس » في قيمته . وقد اتهم « جيمس » بالنزعة الذاتية ، اتهمه « برادلي »، و « رويس » ومثاليون موضوعيون آخرون ، كما هاجمه « بيرس » والعلماء الطبيعيون ومن ثم ، كان على « جيمس » أن يحذر من تعريف « العملي » تعريفاً عملياً مسرفاً .

« كم أود أن يفسر لنا نقادنا ، لم ينبغي أن تكون محولاتنا وارتبائاتنا نظرية هنا مثلما هي عملية إلى حد بعيد . فهم يزعمون ببساطة أن ليس ثمة برجاطي يمكن أن يسلم باهتمام نظري خالص . ولما كنت قد استخدمت عبارة « القيمة الفورية » لفكرة ، فقد التمس مني أحد المتراسلين أن أعدّها ، لأن كل واحد يظن أنك تعني فحسب الفائدة النقدية والخسارة النقدية » . ولما كنت قد قلت إن ما هو خق « هو ما هو نافع في تفكيرنا » فقد لامني على هذا مراسل آخر : « فالكلمة نافع ليس لها معنى آخر إلا المصلحة الذاتية . فالسعي إلى هذه ينتهي بأن نبعث بعدد من موظفي البنوك الوطنية إلى الإصلاحات . فلسفة تقود إلى مثل هذه النتائج لا بد أنها فلسفة سقيمة .

(١) نفس المصدر ، هامش ص ٩١ .

«ولكن كلمة «عملى» قد استخدمت فى العادة استخداماً فضفاضاً بحيث تتوقع تسامحاً أكثر. فحين يقول أحدهم إن شخصاً مريضاً قد شفى الآن عملياً، أو إن مشروعاً قد فشل عملياً، فإنه يعنى عادة ضد «العملى» بالمعنى الحرفى. فالمرء هنا يعنى أن ما يقوله، وإن لم يكن صادقاً فى المجال العملى الدقيق، فهو صادق نظرياً، يكاد يكون صادقاً، يقينى بحيث يكون صادقاً. وثانياً، بعملى يقصد المرء فى كثير من الأحيان ما هو متميز مشخص، فردى، جزئى، فقال، كقابل لجرد، عام، قاصر. وحين أتحدث لنفسى فحيثما شددت على الطبيعة العملية للحقيقة فإن هذا المعنى هو بصفة رئيسية ما دار بذهنى. «فالبرجماتية» أشياء فى تعددها. وفى ذلك الخطاب القديم فى كاليفورنيا حين وصفت البرجماتية بأنها تحمل معنى أية قضية يمكن دائماً أن تؤدي إلى نتيجة جزئية معينة فى تجربتنا العملية المستقبلية، سواء سلبية أو إيجابية، أضفت بوضوح هذه الكلمات الواصفة «إن المسألة هى بالأحرى فى أن التجربة يجب أن تكون جزئية، لا فى أنها يجب أن تكون إيجابية»^(١).

ولكن بالتشديد على «الجزئى» أكثر من «الإيجابى»، انحرف «جيمس» إلى اعتراضات «بيرس» ومدرسة شيكاغو. وقد بدا أنه عاجز عن إقناع أحد.

وقد كان «برادلى» و«رويس» مرحبين بتشديد «جيمس» على التحقق التجريبى، على شرط أن يسلم بأن ثمة مطلقاً يجب أن يوضع كسلسلة برجماتية حتى نحول بين عملية التحقق وبين أن تصبح بحثاً لا ينتهى ولا جدوى منه.

(١) ص ٢٠٨ — ٢١٠ من :

W. James The Meaning of Truth; a Sequel to «Pragmatism»
(N. Y. 1909).

وقد حدد « رويس » نقده تحديداً دقيقاً .

« لنفرض أن شاهداً ظهر في مكان الشهود ، واعترض على القسم المألوف ، لأن شكوكاً تساور ضميره ، ترجع إلى أنه براجماطي حديث ، لديه تعريف جديد رقيق للحقيقة ، في حدوده فقط يمكن أن يقسم . ولنفرض أنه قد ضمننت له الحرية التامة ليعبر عن قسمه بطريقة الخاصة ، ولندعه تبعاً لذلك ، يقول ، مستخدماً بتدقيق فني تعريف زميلي للحقيقة : « أقسم أن أقول ما هو نافع ولا شيء إلا ما هو نافع ، فلتعني على ذلك تجربتي المستقبلية » فإنني أسألك : هل تظن أن هذا قد عبّر تعبيراً ملائماً عن تلك النظرة لطبيعة الحقيقة . التي ترغب حقاً في أن يجعلها الشاهد في ذهنه ؟ بالطبع ، لو كان برجامطياً نموذجياً . وستبتهج أيضاً أن تستمع إلى شهادته في مكان الشهود أو في أي مكان آخر . ولكن هل ستتقبل هذه الصيغة ؟

« إن ردّ الحقيقة إلى المنفعة هو كأننا نصيح : الدفع فوراً ، الدفع فوراً ، في مجال ليس فيه دفع فوري بالطريقة التي يتطلبها الولاء ، والتي يفترضها كل بحث علمي ، ووحدة التجربة — ارب عند الكثيرين في تجربة واحدة هي فقط التي تزودنا بها .

« فإذا كان علينا إذن ، أن نتصور البرجامطية الحديثة في صورة مشروع تجاري — وهي استعارة تدعو إليها بإلحاح عبارات زميلي — أجدني مضطراً بمعتقد أن أخلص الموقف على النحو التالي : أولاً ، إن هذا الموقف ، بغاية الوضوح ، وبأقصى صراحة مشرفة ، يعان إفلاسه ، بقدر ما تتطلبه الحقيقة المقصودة من دفع فوري . ثانياً إنه مع ذلك يرفض أن يذهب إلى أيدي أي مستلم لأنه ليس مغرماً بأي شيء يبدو مطلقاً للغاية . وثالثاً لأنه يعلن بمنتهى الصراحة ، أنه يبغي في أداء عملياته تحت الشعار القديم للحقيقة — وكأني به يقول في نهاية الأمر

السنا جميعاً فرداً فرداً ، مولعين بنظام القيم الاثمانية ^(١) .

وقد كان « جيمس » في إجابته ميالاً ، لاعتبارات من الراحة العقلية أو الأجازة الأخلاقية إلى أن يسلم بقيمة برجماطية على مستوى مطلق لأولئك الذين يحتاجون إلى راحة مؤقتة أو نهائية . ولكنه رفض أن يسلم بأن المطلق ضروري منطقياً .

« لأفسر لم لا أعتقد في المطلق . . ولكن لأنني أجد أنه قد يضمن إجازات أخلاقية لأولئك الذين يحتاجون إليها ، وهو من ثم صادق (إذا كان كسب الإجازات الأخلاقية خيراً) فإنني أتقدم بهذا كعصن زيتون للتوفيق مع أعدائي . ولكنهم ، كما هو مألوف في مثل هذه العطايا قد وطأوها بالأقدام وتحولوا إلى صاحب العطاء فمزقوه إرباً . . . وباستخدام الاختبار البرجماطي لمعنى التصورات أظهرت أن تصور المطلق لا يعنى شيئاً ألهم إلا أنه مانح لأجازة ، ومبدد للخوف الكوني . إن الإنقاذ الموضوعي للمرء حين يقول « المطلق موجود » يرجع كما يبينت إلى تبرير ما للشعور بالأمن في حضرة العالم ، هذا التبرير يوجد ، وأن رفض استثمار الشعور بالأمن يؤذى الميل القائم في حياة الشخص الانفعالية الذي يجب أن يحترم كشيء مقدس .

« و يظهر أن نقادى الآخذين بالمطلق يفشلون في رؤية نشاط أذهانهم على هذه الصورة حتى إن كل ما أستطيع عمله هو أن أعتذر ، وأسحب عرضي . إن المطلق ليس صادقاً بأية طريقة ، وأقل من ذلك ، بحكم النقد ، بالطريقة التي عينتها » ^(٢) .

(١) ص ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ من :

Josiah Royce : The Philosophy of Loyalty (N. Y. 1908).

James : The Meaning of Truth, pp. viii—x. (٢)

وكان « جيمس » على وشك أن يستسلم « لبيرس » والمثاليين في طريق الطبيعة المجردة للحقيقة ، وذلك بالتمييز بين « الحقيقة » و « مطابقة الحق » ، وإقراره بأنه معنى فقط بالأخيرة ، حتى تلقى التحذير الشديد التالى من « چون ديوى » :

« إن قول البرجماتى إن المسألة «تسكاد تكون أكاديمية خالصة» يعطى غير المعتقد فرصة كبرى للكفر أليس كذلك ؟ أو ، من جهة أخرى إذا كان هذا يكاد يكون مسألة أكاديمية صرفة ، فكيف يمكن التسليم بأن « مطابقة الحق » هي فكرة أهم ، كما تشير إلى ذلك الفقرة الأخيرة ؟ لم أكن أخطر بالكتابة إليك عن هذا الأمر لو لم أعلم أن هاتين الفقرتين كانتا حبر عثرة لأولئك الذين لم يكونوا قد استقروا على رأى ، ومدعاة لهفئة المعارضين للبرجماتية .

« وبينما غرضى الرئيسى من الكتابة إليك هو فحسب إثارة هذه المسألة بدافع النصيحة ، فإنه ليبدو لى أن مقال « سترونج » يظهر بغاية الوضوح تحبب نقادك الذى تحاول أن تواجهه بتمييزك بين « الحقيقة » و « مطابقة للحق » . أحقا أن نابليون قد أرسى عند بروفانس في اليوم الأخير من مارس سنة ١٨١٤ . إذا كان هذا يعنى شيئا ، فإنه ليعنى إما : (أ) هل القضية ، الفكرة ، أو الاعتقاد بأن نابليون أرسى .. إلخ حقيقية ؟ وإما (ب) هل إرساء (الواقعة عارية كما هي) نابليون حقيقة ؟ والآن إن الذى يفكر تفكيراً عقلياً تاماً (رويس مثلاً) يأخذ ، كما أفهمه ، بأن الواقعة العارية كما هي من حيث هي كذلك هي في ذاتها من طبيعة الحقيقة ، أعنى أنها في الخارج على الأقل ، عنصر مستغرق في الحقيقة ومن ثم في نظام عقلى . والآن نجد أن « سترونج » (وكثيرين من نقادك الآخرين) لا يأخذون بهذه مثلاً لا تأخذ به أنت . و « سترونج » يرى « أن من الحق أن نابليون قد أرسى » . يمكن فحسب أن يكون قضية استعارية عن « الفكرة أو الاعتقاد حقيقى » .

(م ٢٣ — الفلسفة الأمريكية .)

والآن يبدو لي أننا نحتاج فحسب إلى أن نمضى بالنقد (من نمط المثاليين الذين لا يسهون بالمطلق) إلى التمييز بين الوجود الخام أو الأحداث الخام (وهى ليست يقيناً حقائق) وبين القضايا العقلية عن هذه الموجودات (التى يمكن أن ينتمى إليها وحدها طابع الحق أو البطلان) لنجعلهم يرون أن الخلط قائم عندهم وأن الحقيقة (وليس فحسب « المطابق للحقيقة ») يمكن أيضاً أن يشكل علاقة بين معلومات الوجود هنا وبين معلومات الموقف العقلى أو الزعم .

« وأملى أن تغفر لي هذا الاقتراح ، ولكن يبدو لي أن التسليم من أجل فهم أفضل للنقاد بأن الحدث هو مماثل للحقيقة ، هو التسليم بنفس النقطة التى يكمن فيها التباس الأمر عليه ، وأليس فى تشجيعه فى هذا الالتباس الحيلولة بينه وبين فهم أفضل تستهدفه أنت ؟ »^(١) .

لقد كانت هذه نصيحة جدلية رائعة من مفكر جـدلى ماهر ، ولكنها كانت أكثر مما يحتمله « جيمس » . لقد بدأ يضيق ذرعاً بكل المناقشات حول « الحقيقة » ، وأخذ يبين أن البرجماتية عنده لا تعدو كونها مقدمة منهجية للمناقشة المثمرة لفلسفته الحقيقية التجريبية الأصلية . فلنترك « شيلر » و« ديوى » يقيمان فلسفة إذا شاءا ذلك ، مما كان بالنسبة إليه مجرد « منهج لهداية المناقشات » .

« ما الذى نعنيه « بالحقيقة » ؟ وعلى أى نحو تعرف ؟ هذه أسئلة إذا أثبتت للمناقشة ، ستجعل كل جانب يحترم الجانب الآخر بقدر أكبر . ولقد عجبت للطريقة التى دفع بها اسمى كآب لهذا الأسلوب فى التفكير . إننى لأقر بأنها استمرار لبعض أفكار جزئية عبّرت عنها ، ولكن « البرجماتية » لم تكن أبداً لي أكثر من منهج لهداية المناقشات (منهج سيّد هذا صحيح) . والنطاق الهائل

الذى جعلته أنت و « ديوى » للتصور تخطى طريقتى المحدودة فى التفلسف .
لانى لأرحب به ، وأعجب به ، ولكننى لا يمكنى مع ذلك أن أستسيغ بعض
أجزاء منه ، وإن كان ثمة شيء ما فى داخلى يشعر شعوراً أكيداً بأنه
يمكن أن ينجح الإنسان فى فهمها ، وسيكون حينئذ يوماً عظيماً لرجل الفلسفة .

« ويجب على أن أكون مثل البارود البارد لا أحترق إلا ببطء ، وأشعر
بالاحترام الشديد لغيرى من الناس ، ولذا فإنى أعترف بأنى بعد قراءة هذه السطور
قد فهمت تماماً المغزى الحقيقى للحياة والتجدد . والمجلى العظيم للبرنامج ، والطابع
المتجدد فى كل الأشياء ، والنزعة الإنسانية ، وما أشبه خيال المائة فى ثيابه الرثة
البالية التى تفتنخ مع رياح المساء ، ما أشبهه فى تمثله للحياة بالنزعة الفكرية المجردة ،
وعمى أولئك الذين يعبدون الأصنام الفكرية ومواتهم . ومن عجب أننا نعاصر
تفتيح حقبة عظيمة جديدة فى الحياة والدين والفلسفة متمثلة جميعاً فى منهج واحد . .
ومن المهم أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية ، ولكن قد يبايل
المبتدئ أن يقال له إن ذات التصورات التى تستخدمها فى القيام بذلك هى نفسها
متممّة ، وبعد هذا كله ، ينبغى لتجربتنا أن تكون أثناء ذلك قد أقامت بعضاً
منها متينة على أساس برجاطى . . . وعلى ذلك فأنا لأسباب تربوية يجب أن
أدخل هذا الجانب الرفيع الذى استعملته أنت يا « شيلر » وكذا « ديوى » فى
تخطيط نظرية المعرفة . هذا لأن هنالك مكاناً لكل من منهجينا ، ولكن نتيجة
تفدك تجعلنى أعترف بصراحة أعظم بأن هنالك نظاماً خاصاً أغذى به الأشكال
التي تتألف منها قضاياي » ^(١) .

« أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية » أمر كان له أيضاً أهمية فى
نظر « ديوى » و « مدرسة شيكاغو » . فقد شغل « ديوى » منذ البداية بمنطق

(١) نفس المصدر ص ٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥١٢ .

العمل ، واكتشف في علم نفس « جيمس » للنطق بالأداتي الذي أدى إلى انقلاب -
ثوري في نظريته الأخلاقية . وثمة خطاب قديم من « ديوي » إلى « جيمس »
ساعده ليتحرر من « الأخلاق الإدارية » .

« إن البناء الإداري الخالي عظيم جداً ، وشئ له وزنه في النظرية والتطبيق .
معاً ، حتى إنني لا أتنبأ بأي نجاح للكتاب ، ولكن حين يعبر إنسان مثلك .
عما كتبته لي ، فإنني أعتبر الكتاب قد نجح بالفعل .

« ولكن ما لم يكن إنسان ما يعيش من قبل في الإنجيل لا تحت سطوة .
القانون ، كما تعبر أنت عن ذلك ، فإن الكلمات التي توجه إليه لن يكون لها
صدى عنده ، فإنه لن يفهم ما تعنيه ، ولن يعتقد أنك تعنيه لفهمه . ويبدو أن
الأمل يلوح مع الجيل الناشئ ... فكثير من تلاميذي متعطشون كما لمست .
ذلك بنفسى وهم يكادون يقفزون نحو كل فرصة ليتخلصوا من العبء الثقيل .
ويؤمنون بحياتهم الخاصة ..

« لست أدري إذا كنت قد قلت لك إن لدى فصلاً من أربع طـلاب
للدراستات العليا يدرسون كتابك ، علم النفس ، هذا العلم ، وإلى أي حد قد
استمتعنا جميعاً به . إنني متأكد أنك ستسر أعظم سرور ، لو رأيت أي حافز
للحرية العقلية ، وأي مورد للمواد الدراسية كان كتابك بالنسبة لنا » .^(١)

و بينما كان « جيمس » يساعد « ديوي » على هذا النحو على صياغة « أخلاق
سيكولوجية » مستندة لا إلى الإدارات ، وإنما إلى الرغبات الراهنة الفاعلة ،
كان هناك صديق آخر له ، يدعى « فرانكلين فورد » . كان يبين كيف أنه
يمكن النظر إلى العقل والأخلاق من زاوية اجتماعية ، كموضوع للبحث التجريبي .

(١) نفس المصدر ص ٥١٧ .

المقدّم وجّهه « ديوى » فى مقدمة كتابه الأخلاق سنة (١٨٩١)، الانتباه بوجه خاص إلى « ... فكرة الرغبة، كنشاط مثالى إذا واجهناه بامتلاكه امتلاكاً فعلياً، وإلى تحليل الفردية إلى وظيفة تشمل القدرة والبيئة، وإلى دراسة المضامين الاجتماعية للعلم والفن (وهى نقطة أدين بها لصديقى السيد «فرانكلين فورد»^(١) . وهو الآن يتخلى عن المذهب كله، الذى بناه بمسقة وجدل على أساس المثالية الدينامية، وينمى مذهباً جديداً (ومنهجاً دراسياً) للأخلاق، فى جزئين، «الأخلاق السيكلوجية، والأخلاق الاجتماعية». لقد تصور «ديوى» وزملاؤه فى الإطار المزدوج لهذا المذهب الأخلاقى، الدراسات فى النظرية المنطقية «(سنة ١٩٠٣) المشهورة، والتي كانت إيذاناً بنشأة «مدرسة شيكاغو» الأداتية.

لقد أشرنا من قبل إلى بناء المثالية من جديد بناءً بيولوجياً وتطورياً، وكان ينهض بذلك «ديوى» ومن حوله «متشجن» و«شيكاجو»^(٢). وقد كان «ديوى» معتاداً أن يجرى فى الفكر نشاطاً، وفى قوانين الفكر قوانين للحركة والتطور. وقد أقام أيضاً فى حدود جدلية، الوظيفة الوسيطة للحكم. وحين ظهر كتاب «چيمس» «علم النفس» بنظريته فى الطبيعة الغائية للماهيات، ومقالات «بيرس» عن «الحب التطورى» ونظريتهما عن الكلّيات كتجسّد فى «المعادنات»، أدرك «ديوى» أن تأويل المقولات على أنها «أفكار منظمة» للفعل يمكن تعميمه وتطبيقه على جميع الأفكار. فجميع الأفكار غائية أو أدائية، وتحليل هذا المبدأ يمكن أن يحوّل الآن عن أرض التأمل التكوينية إلى أرض علم النفس التجريبي. وقد تهيأ «ديوى» بذلك أن يصف «وساطة التجربة فى حدود» تصور «القوس المنعكس»، وأن يتخلى عن الميتافيزيقا المثالية للنشاط إلى التحليل

(١) واردة فى نفس المصدر، هامش ص ٥١٨.

(٢) انظر ما قبله (ص ٢١٧ — ٢١٨، ٢٥٦ — ٢٥٧ من النص الأصيل).

النفسيولوجي لفعل الحكم . وأول بسط منهجي لهذه النظرية قام به في آن واحد « چون ديوى » في مقاله « الشروط المنطقية للتناول العلمى للأخلاقية » و « ميد » في مقاله « تعريف النفسانى » و « أ . و . مور » في مقاله « بعض جوانب منطقية للغرض » . ومن بين هذه المقالات يعدّ تناول « مور » للموضوع أكثرها مباشرة وبساطة ، فقد بين أن « رويس » و « چيدس » كليهما أخذتا الأفكار على أنها غرضية ، ولكنهما فشلا في أن يفسرا تفسيراً دقيقاً ما يحدث حين تتحوّل تجربة « من القلق وعدم الرضى » ومن « واقع ، متقلب ، مضلل ، وحشى » إلى تجربة ذات « معنى متشبع » . وقد نقد « رويس » نقداً تفصيالياً في الاتجاه التجاء غامضاً إلى تجربة مطلقة بدلاً من أن يحدّد مشكلته بعناية .

« هذا الطابع الجزئى على إطلاقه للتجربة الإنسانية هو تجريد للحالة غير المتكاملة نسبياً والتي تكون عايتها التجربة مؤقتاً ، وينظر إلى هذا التجريد على أنه صفة ثابتة ، بالتغاضى عن أن التجربة تكون جزئية فحسب لأنها ستكون مرة أخرى كلاً ، وأن النظام الكامل والإشباع النهائى هما على هذا النحو أيضاً . إن الأمر لا يعدو أن يكون تركيزاً مجرداً لوظيفة تشكيل الكل من أجزاء وصياغة الشيء . صياغة كامة شاملة بحيث تزيل القلق وتبعث في النفس لحظات من الرضى » .

« إن القلق لا يكون في فراغ ، ولكن لم يكن هذا النشاط في ظرف يوصف فيه « كقلق لا ينتهى » وعدم رضى ؟

« وقد ينفر الكثيرون من إدخال النظريات النفسانية المادية ، ولا نقول شيئاً عن البيولوجية في المناقشة المنطقية ، إننى لأعترف في هذه النقطة أنى بمواجهة الأمر بصراحة لا أجد طريقة أخرى . ويبدو لى في هذه النقطة أن الخوف من ماردى « الفينوميناليين » جعل المنطق يهيم سنوات طويلة في التيه ..

« وعلى التحديد لأن الفكرة حينئذ ، كخطة تظهر وتتكون كاستجابة لهذا القلق ، فإشباعها ينبغي أن يكون ملازماً لها . وما تكاد تنشأ الفكرة كغرض ، كخطة ، حتى تبدأ في التطلع إلى مذهب مطلق ، وتحاول أن تتجاهل أو تتخلى عن أسلافها الأدنى منها، وما يكاد يحدث هذا حتى تبدأ الصعوبات الخاصة بالإرضاء، وهي صعوبات تضيق الخناق على كل ظموح يتطلع إلى أشياء غريبة عن قواه الموروثة ومعداته.

« وعلى التأكيـد إننا لا نبحث عن الحقيقة الواقعة في « سياق معنى مطلق للأفكار » وهو « موضوع للحب والأمل ، والرغبة ، والإرادة ، للإيمان والعمل ، ولكن ليس موضوعاً أبداً للإبداع حاضر » . إننا نجد بدقة بالأحرى في الحب والأمل ، والرغبة والإرادة ، والاعتقاد والعمل ، تلك الحقيقة الواقعية التي فيها ومن أجلها كان « للعالم كواقعة » و « للعالم كفكرة » وجود^(١) .

لقد كان مقال « ديوى » : « الشروط المنطقية لتناول علمي للأخلاقية » ، أقل جدلاً ضد المثالية المطلقة وأشد اهتماماً بتقويض الثنائية السكنتية بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وقد نمى نظرية أن الأفكار أو الكليات يمكن أن تحل في التجربة كخطط أو عادات للحكم بقرار ، وأن هذا الفهم الوظيفي لطبيعية الأفكار في التجربة ، لا يعزز فحسب الاتصال بين الفعل والحكم ، بل ويعزز كذلك الاستمرار بين الحكم العلمي والحكم الأخلاقي . وهو يحيل بخاصة على نظرية « بيرس » على أنها تصل « من خطوط مختلفة » إلى نفس النتائج .

« إن القضايا النوعية أو كليات العلم يمكن أن يكون لها مفعولها فقط من

(١) ص ٣٦٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ من :

John Dewy : Studies in Logical Theory (Chicago, 1903).

خلال وساطة العادات والميول الدافعة للشخص الذى يحكم . فليس لها منهج للعمل خاص بها .

« ولقد كان السيد «تشارلز ساندروز بيرس» بقدر ما أعلم أول من وجه الانتباه إلى هذا المبدأ ، وأول من ألح على أهميته المنطقية الأساسية (أنظر ص ٤٣٥ — ٤٣٦ ، ٤٤٩ — ٥٦ من Monist) وقد عرضه «بيرس» كبداً للاستمرار ، ففكرة ماضية لا يمكن أن تعمل إلا بقدر ما هى مستمرة نفسانياً مع ذلك الذى تؤدى عملها فيه . والفكرة العامة هى ببساطة إحساس حى منبسط ، والعادة هى تقرير لضرب نوعى من العمل لاستمرار نفسانى معين . ولقد وصلت إلى النتيجة الآتية من خطوط مختلفة ، دون أن أقلل على أى نحو من سبق السيد «بيرس» فى تقريره ، أو ما فى هذا التقرير من طابع منطقي أعم ، إننى أشعر أن لبيان شيئاً من القيمة من حيث هو تأكيده مستعمل . . .

« إن جميع القضايا العملية النوعية ، وجميع بيانات القوانين ، وجميع المعادلات والصيغ ، هى على الدقة معيارية فى طابعها ، وشقيعتها الوحيد للوجود ، والاختبار الوحيد لجدارتها ، هو قدرتها على تنظيم أوصاف الحالات الفردية . والرأى الذهاب إلى أنها سجلات مختزلة أو أوصاف مجردة ، يؤيد وجهة نظرى هذه جون أن يدحضها . فلم الاختزال ولم البيان غير الحقيقى ، إذا لم تكن تعمل عملاً أداتياً فى احتكاكاتهما المباشرة بالواقع ؟

« وبقدر ما يكون الحكم العلمى فعلاً ، فإن كل سبب أولى يخفى دون أن يخط خطأ بين منطق مادة العلوم المعروفة وبين مادة السلوك .

« ووجهة النظر التى نعرضها هنا ، هى بالطبع ، وجهة نظر برجماتية . ولست متأكداً ، مع ذلك ، من مضامين بعض أشكال البرجماتية . فهى أحياناً تبدو متضمنة أن بياناً عقلياً أو منطقياً يعد صحيحاً إلى حد ما ، ولكن تضع حدوداً

خارجية ، بحيث أنه في بعض النقط الحرجة ، لا بد من الاستنجد باعتبارات من سياق لا عقلى أو سياق يتخطى حدود المنطق ، وهذا الاستنجد هو ما يصادف الاختيار و « النشاط » . وعلى ذلك فالعملى والمنطقى يقابل كل منهما الآخر . وأنا أحاول أن أؤيد موقفاً مضاداً لهذا تماماً . أعنى أن المنطقى شيء ملازم أو تعبير عضوى عن العملى ، ومن ثم فهو يحقق أساسه المنطقى وهدفه المنطقى حين يؤدي وظيفته العملية . وليست لدى رغبة في أن أبين أن مانسميه « علماً » نحدده تحديداً عسفياً باعتبارات أخلاقية خارجية ، وبالتالي لا يستطيع العلم أن يقحم ذاته في الدائرة الأخلاقية ، بل العكس — أعنى لأن العلم هو ضرب من ضبط علاقاتنا الفاعلة مع عالم الأشياء الجربة ، فالتجربة الأخلاقية في حاجة قصوى لهذا الضبط . وأنا أعنى « بالعملى » فقط تغيراً منضبطاً في القيم الجربة ^(١) .

و بعد ذلك شرع « ديوى » في كتابه « دراسات في النظرية المنطقية » في تطبيق هذه النظرية الأدائية على نظرية الموضوعات المنطوية . وقد وضع حجته في شكل نقد لمنطق « لوتز » ، وذلك حتى يستطيع أن يجعل واضحاً كيف يمكن أن يتفق مع نقد المثاليين الموضوعيين لما أجراه « لوتز » من فصل أصيل بين الفكر وموضوعه ، دون أن يقع في النتيجة التي انتهوا إليها وهي أنه يلزم أن يكون الفكر « مكوّنًا » للحقيقة الواقعية . وإذ بين أن الأفكار، والتجريدات أو الموضوعات المنطقية ، لها دور نوعى في التجربة ، أعنى توضيح ألوان النشاط المضطربة ، أمكنه أن يتجنب ثنائيه « لوتز » ، في أن الفكر يواجه الواقع دون أن يؤيد النظرية المثالية وهي أن الواقع هو الفكر . وقد كان هذا يعنى « لديوى » وزملائه انطلاق نظرية المعرفة لا من أسر المثالية فقط ، بل ومن أسر التمييزية من أى نوع أيضاً . فقد كان لديهم علم الذكاء .

(١) John Dewey : Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality (Chicago, 1903) pp. 14, 14n., 13n., 10n.

ولو أن « وليم جيمس » عاش ليرى كتاب « چون ديوى » « المنطق : نظرية البحث » الذى نشر سنة ١٩٣٨ ، وفيه أتمّ تعبير عن النظرية التجريبية-المعرفة ، لارتأى فى هذا المجلد شيئاً قريباً على الأقل من ذلك العمل الخالد الذى لم يطل به العمر ليكتبه. إن منطق « ديوى » يجسّد كثيراً من تخصيصاته النوعية. كتب « جيمس » يقول : « بودى أن أكتب وأنشر ، إذا استطعت ذلك ، كتاباً آخر خالداً ، أقل شعبية من كتاب البرجماتية ولكن أشدّ أصالة ؛ وإن كان يبدو أن هذا الأخير لم يفهمه أحد فهماً صائباً ، وفيه أعرض فلسفة وضعت ليستخدمها المهندسون ، والكهربائيون ، والأطباء ، بينما هى بحق من تحليل نظرى ، لوظيفة المعرفة ، أمتن وأدق مما أقدم عليه الفلاسفة السابقون »^(١).

٢ — التجربة والطبيعة

بينما كان « وليم جيمس » منكباً على تشكيل علم النفس « كعلم طبيعى » ، كان يستبعد فى وعى المشكلات الميتافيزيقية ، وكان يستبعد لها لا من ذهنه ، حيث استقرت ، وإنما من علم الذهن عنده . فقد قصد أن يكون قبل كل شيء تجريبياً بالمعنى المنهجي ، وقد كان يذكّر لقارئى كتابه « أصول علم النفس » من وقت لآخر ، أنه يؤجل بعض المشكلات التى لا يمكن الفصل فيها بالدليل التجريبى ، إلى « آخر الكتاب » ، ولكنه حين وصل إلى الكتاب وكتب فصله الميتافيزيقى الأخير « الحقائق والمعلومات الضرورية للتجربة » لم يكن فى وسعه أن ينظر فى جميع المشكلات المؤجلة . وأقصى ما كان فى وسعه أن يفعل ، هو أن يصوغ الشكل الذى يجب أن تصاغ فيه المشكلات الناشئة فى التجربة ، حتى يجعل منها مشكلات حول الواقعة الطبيعية . وقد صاغ هذه المشكلة الفلسفية على النحو التالى :

« نحن نميز... بين السياق التجريبي للأشياء وبين سياقها العقلي بالمقارنة ، ونحاول قدر ما في الإمكان ، أن نترجم الأول إلى الأخير ، من حيث أنه أكثرهما تجانساً مع عقلنا ... »

« وأي تحويل للأشياء إلى حدود تجرى بينها مثل هذه العلاقات المصنفة بمقرراتها البعيدة غير المباشرة ، هو طريقة لوضع الأشياء في مخطط أكثر معقولة . »
« فهناك على ذلك قدر كبير من الحقائق الأولية أو الضرورية ضرورية حدسية . وكقاعدة ليس هنالك إلا حقائق للمقارنة فقط ، وهي في المقام الأول تعبر عن علاقات بين حدود عقلية فقط . ومع ذلك فالطبيعة تعمل وكأنما بعض وقائمهـا معادل لهذه الحدود العقلية . وبقدر ما نفعل الطبيعة ذلك يمكننا أن نضع قضايا أولية تختص بالواقعة الطبيعية . إن هدف العلم والفلسفة معاً هو أن يجعلوا الحدود القابلة للتبادل أكثر عدداً . ولقد كان من الأسهل أن تكون أشياء الطبيعة معادلة للحدود العقلية للسياق الآلي ، منها للحدود العقلية للسياق العاطفي . »

« وأوسع مسالة في المذهب العقلي هي أن العالم يفهم فهماً عقلياً في جميع أركانهـا طبقاً لنظام فكري ما ، والحرب بين الفلسفات تجرى حول هذه النقطة من الاعتقاد » (١) .

لقد أعد « جيمس » العدة بذلك « ليدخل حرب الفلسفات » ، بمحاولة بناء « نظام فكري » ، أكثر شمولاً من النظام الآلي . وأقل صلابة من نظام مذهب المؤلفة المطاق . هذا النظام يمكن له أن يدعو « التجريبية الأصلية » ، وقد لا يكون منهجاً ، وإنما هو تفسير للطبيعة على أنها « متعادلة مع الحدود العقلية » .

ومن أجل توضيح المشكلات الميتافيزيقية غير التجريبية ، احتال « جيمس »

(١) William James : The Principles of Psychology (N. Y. 1890) 11, 676, 677.

بالبرجماتية وقد كان يقصد بها تفسير المناقشة الفلسفية وتوضيحها . وليسوء الحظ حدث العكس ، فأصبحت البرجماتية ركناً جديداً من أركان الخصومة ، ومخططاً لتبرير الاعتقادات التي لا يمكن إثبات صحتها . وفي معمة الاضطراب والغموض الذي اكتنف معركة المناهج ، بذل « جيمس » ما يستطيع ليمضي قدماً بنظامه الفلسفي .

وقد كان ثمة عقبة أشد خطورة من البرجماتية ، وهي مشكلة طبيعة الشعور التي أزعجت « جيمس » كما أزعجت معاصريه ، والتي لم يصل أبداً إلى حل لها يرضى عنه . وقد حُلَّ تحليلاً ملائماً وظيفية الشعور ، فالشعور هو « مقاتل من أجل غايات » ، أو على الأقل « يبدو كذلك » ولكن وجود الشعور ماذا عساه أن يكون ؟ إن وصفه لمعرفته مع هذه المشكلة يكشف لنا إلى أي حد من الصعب أن يكون الإنسان تجريدياً أصيلاً . ولقد نجح في وصف الشعور بأنه « تيار » كشيء مستمر ، ترتبط أجزاؤه فيما بينها ارتباطاً عضوياً ، ومن المتوقع بعد هذا منه أن يؤدي وظيفته « كمضو » . ولكنه حين حاول أن يجعل هذا النشاط العقلي المتحد صالحاً لعالم مادي ، عناصره ذرية وعلاقاته خارجية ، رأى أن مهمته مهمة ميثوس منها .

« الوقائع الوحيدة طبقاً لمبادئ فلسفة الأجسام أو الفلسفة الآلية ، هي الجزيئات المنفصلة ، أو على الأكثر الخلايا . وتجمعها في « منح » وهم من الأوهام في أحاديث العلمة . مثل هذا الوهم لا يمكن أن يكون من الزاوية الموضوعية بمثابة نسخة مطابقة لأية حالة نفسية أيًا كانت . فواقعة مادية خالصة هي وحدها التي يمكن أن تنهض بهذا الدور . ولكن الواقعة الجزئية هي الواقعة المادية الوحيدة الخالصة — ويترب على ذلك أنه يبدو أننا ، إذا كان علينا أن نحصل على قانون نفساني ، مادي مبدئي أن نرتد إلى وراء ، إلى شيء من قبيل نظرية خامة

الذهن ، إذ أن الواقعة الجزئية ، من حيث هي عنصر من عناصر « الملح » ، ستبدو بالطبع مطابقة لا لمجموع الأفكار ، بل لعناصر الفكر .

« فماذا نفعل ؟ قد يجد الكثيرون النجدة عند هذه النقطة في إطرء غموض المعلق ، وما نشعر أننا مدينون به لمثل هذا المبدأ الذي يضع حداً لحيرتنا . وقد يتجه آخرون بأن وجهة نظر التناهي والانفصال في الأشياء التي بدأنا بها قد نمت في النهاية نقائضها ، وأوشكت أن تقودنا جدلياً إلى شيء من « التأليف الأعلى » تكف عنه المتناقضات عن المضايقة ويستريح للمنطق ، قد يكون هذا نقصاً تكوينياً . ولكنني لا يهدأ بالي لمثل هذه الحيل التي تتباهى بهزيمة الفكر المجرد . فإنها لا تعدو كونها مخدراً روحياً . فمن الأفضل للإنسان أن يعيش على الجانب المهلهل ، وأن يتشبث إلى الأبد بما لديه من وقائع محفوظة ^(١) !

« وبقدر ما استطعت من إخلاص وصبر كافحت مع المشكلة سنوات ، وقد ملأت مئات الأوراق بملاحظات ومذكرات ومناقشات مع نفسي عن الصعوبة . كيف يمكن لعدد كبير من ألوان الشعور أن تكون في نفس الوقت شعوراً واحداً ؟ وكيف يمكن لواقعة واحدة بالذات أن تمارس بطرائق مختلفة ؟ وكان الكفاح بلا جدوى ، فقد وجدت نفسي في طريق مسدود . وقد رأيت أنه يلزم لي إما أن أسلم راضياً « بعلم نفس بدون نفس » تدفعني إليه تربيته السيكولوجية والكنطية — يجب باختصار أن أعيد العملاء الروحانيين المتميزين ليعرفوا الحالات العقلية مفردة حيناً ومجموعة حيناً ، وبكلمة أن أعود إلى المدرسية والحس المشترك — أو يجب علي أن أعترف بإنصاف بأن حل المشكلة مستحيل ، وحينئذ إما أن أتخلي عن منطقي الفكري ، منطق الهوية ، وأثر شكلاً أعلى

(١) نفس المصدر : 178—179 I.

أو أدنى من العقلية أو أخيراً أن أواجه الحقيقة الواقعة ألا وهي أن الحياة
لا معقولة . . .

« ومن جانبي وجدت نفسي في نهاية الأمر مضطراً أن أتخلّى عن المنطق ،
تخلياً عادلاً منصفاً إلى غير رجعة . فللمنطق فائدة لا تنعدم في الحياة الإنسانية ،
ولكن هذه الفائدة لا تجعلنا نتعرف نظرياً على الطبيعة الجوهرية للحقيقة . . .
« ولا ينبغي لي أن أتحرر الآن ، وأن أجعل المنطق بقلب خلىّ أمراً ثانوياً ،
وأولّقى به بعيداً عن مناطق الفلسفة الأعماق ، ليأخذ مكانه الصحيح الأهل
بالاحترام في عالم الحياة الإنسانية العملية البسيطة ، لو لم يؤثر فيّ كاتب فرنسي
شاب بالنسبة لي وظريف جداً هو الأستاذ « هنري برجسون » ، فقرأه مؤلفاته
جعلتني جريئاً . . .

« إن الصعوبة العقلية الخاصة التي جعلت فكري فترة طويلة بين شقي
الرحى كانت هي استحالة فهم كيف يمكن « لتجربتك » و « تجربتي » اللتين
من حيث هما كذلك يُعرفان على أن إحداهما لا تشعر بالأخرى . . . أقول
كيف يمكن لهما مع ذلك أن يكونا في وقت واحد أعضاء في تجربة العالم التي
تُعرف بوضوح على أن كل أجزائها يشعر كل جزء منها بالآخر ، ومعروف كل
منها للآخر »^(١) .

إن ما جعل مأزق « چيمس » معدوم الأمل هو أنه في العشرين عاماً التي
تقع بين كتابه عن علم النفس ، وكتابته عالم متعدد، تخلّى عن الافتراض الذي كان
حين أصدر كتابه « علم النفس » ، « الافتراض الجوهرى لـ كل مدرسة
فلسفية » ، وهو أن الشعور سياق من الوجود متميز ، وآثر نظرية للشعور قائمة على

(١) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٢١ من :

William James : A Pluralistic Universe (N. Y. 1908).

العلاقات . وئمة دلائل على أنه حتى في كتابه « علم النفس » كانت لديه شكوكه بصدد هذا الافتراض الأرثوذكسي ، وأنه رأى إمكانية الإفلات من مأزق التوازي « يباب خلفي » غير مصطلح عليه ، وهو إنكار أن نمطي الوجود كلاً منهما فلسفة بالنسبة للآخر ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يقرر أيّ الاثنين هو الأول . ففي كتابه « علم النفس » كان يناوب بين الفهم الوظيفي البيولوجي وبين الفهم الاستيطاني « تيار الشعور » ، قد كانا كليهما تجريبيين ولكنهما كانا متسقين ومتوافقين فقط بقدر ما كان « جيمس » مستبعداً « الانجاهات الفلسفية » ، مدّعياً أنه يلتزم بعلم وضعي طبيعي . وكل قارئ كان يعلم ، و « جيمس » أيضاً كان يعلم خيراً من قرائه ، أنه سيضطر إن عاجلاً أو عاجلاً إلى أن يتخذ موقفاً من المسألة الميتافيزيقية .

وجاء القرار سنة ١٩٠٤ ، مع نشر مقاله « هل يوجد الشعور ؟ » . وهو المقال الذي يؤلف الفصل الأول من « مباحث في التجريبية الأصيلة » . هنا أيضاً يقص « جيمس » قصته : ^(١)

« لقد كان عليّ أن أعمل تماماً خارج خطوط علم النفس ، كما تبين ذلك بعض المقالات التي أرسلتها إليك أخيراً ، فقد شغفت بمذهب فلسفي « التجريبية الأصيلة » الذي كان يتشكل في ذهني ، وفي الواقع أنني أشد شغفاً به من شغفي بأي شيء آخر .

« فمئذ عشرين سنة خلت فقدت ثقتي في « الشعور » ككيان قائم بذاته ، ومنذ سبع أو ثمانى سنوات مضت أوحيت لتلاميذي بأنه غير موجود ، وحاولت أن أزودهم بمعادله البرجماتي في حقائق التجربة . ويبدو لي أنه قد آن الأوان لنبيه نبذاً صريحاً كلياً .

(١) Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (Boston, 1935), 11, 387.

« إن إنكار أن « الشعور » موجود دفعة واحدة يبدو مناقضاً في ظاهره — ذلك لأننا لا يمكن أن ننكر أن « الأفكار » موجودة — حتى إنني أخشى أن بعض القراء لن يتابعوني بعد ذلك ، فلا أشرح إذن فوراً أنني أعني فقط أنني أنكر أن الكلمة تدل على كيان ذاتي ، ولكنني ألح بشدة على أنها تدل على وظيفة ...

إن التجريبي لكي يكون أصيلاً يلزم ألا يسمح في منشأته بأي عنصر لا يجرب تجربة مباشرة . كما لا يستبعد منها أي عنصر يجرب تجربة مباشرة . ففي نظر فلسفة كهذه ، العلاقات المرتبطة بالتجارب يلزم أن تكون هي أنفسها علاقات مجرّبة ، وأي نوع من العلاقة مجرب ، يلزم أن يعتبر « حقيقياً » مثل أي شيء آخر في المذهب ..

« والآن ، إن التجريبية العادية قد أظهرت دائماً ، رغم أن العلاقات الجامعة والفاصلة تتمثل على أنها أجزاء من درجة واحدة في التجربة ، أقول أظهرت دائماً ميلاً إلى الإغضاء عن روابط الأشياء ، والإلحاح للغاية على انفصالاتها ...

« إن الاستمرار هنا هو ضرب محدد للتجربة ، مثله مثل تجربة الإنقطاع التي وجدت من المستحيل أن أتجنبها عندما أسعى للانتقال من تجربتي الخاصة لتجربة أي واحد منكم . ففي هذه الحالة الأخيرة على أن أذهب وأعود ، وأن أمضي من شيء عشته إلى شيء تصوره فقط ، والإنقطاع مجرب بالفعل^(١) .

إن ما فعله « جيمس » ، هو أنه بسط نظريته السيكولوجية في الاستمرار في الشعور إلى نظرية ميتافيزيقية للاستمرار في الوجود ، بين الأشياء والأفكار :

(١) ص ٤٢ ، ٤٢ ، ٤٣ — ٤٩ ، من :

W. James : Essays in Radical Empiricism (N. Y. 1912).

وقد تصور العالم المشترك الذى نوجد فيه كأشياء ومفكرين معاً . « كعالم من تجربة خالصة » ، عالم تجربة هى فى عين الوقت ، ليست تجربة أحد بالمرة . وقد استعان بالحجة البرجماتية فى الدفاع عن مثل هذه المسألة عن تجربة « حيادية » .

« إن موضوعاتكم هى مرة بعد أخرى مثل موضوعاتى . فإذا سألتكم أين يكون موضوع خاص بكم ، قاعتنا التذكارية القديمة مثلاً ، فإنكم تشيرون إلى قاعتي التذكارية بيدكم التى أراها . وإذا عدتم موضوعاً فى عالمكم أو أظفأتم شمعة مثلاً فى حضوري فإن شمعتى تنطفىء بالتبع . فإننى أعدل موضوعاتى أشعر بوجودكم . فإذا لم تصطدم موضوعاتكم مع موضوعاتى ، وإذا لم تكن فى نفس المكان الذى تكون فيه موضوعاتى ، فإنها لا بد أن تكون فى مكان ما آخر ، ولكن هنالك مكان آخر يمكن أن يعين لها ومن ثم فمكانها يجب أن يكون ما يبدو عليه ، نفس المكان .

فأذهاننا تلتقى عملياً فى عالم موضوعات تشترك كلها فيها»^(١) .

ولو كانت التجريبية الأصلية مجرد حس مشترك ، نظرة واقعية وهى « أن أذهاننا تلتقى فى عالم موضوعات » لما كان هنالك فيها كميّات فيزيقا إلا قدر من الجدة أقل مما هو فى المنهج البرجماتى ، الذى تدافع به عن نفسها . ولكن فى نظر « جيمس » لا يمكن تجربة الذهن تجربة مباشرة إلا إذا أحسنا به ، إن عالم الإحساس هو النهائى لتجربيتته ، وحتى بعد ما تخلى عن اعتقاده فى وجود الشعور ، شدد على إحساسات النشاط والجهد ، والعلاقة . وقد شدد على مجال التجربة الانفعالية ، لأن الطبيعيين جروا على استبعادها من العالم الموضوعى ، ولأنه وافق « رويس » على أنه من الممكن توحيد التجربة فى « عالم التقدير » بطريقة مباشرة أكثر من توحيدها فى « عالم الوصف » .

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

« إن العالم هو على التأكيـد العالم كله ، مشتملاً على رد فعلنا العقلى . فالعالم بدون رد الفعل هذا يكون تجريداً ، نافماً لبعض الأغراض ، ولكنه قابل دائماً للتغليب . فالمذهب الطبيعى الخالص قابل على التأكيـد لأن يكون مغلفاً بتحديدات غائية أو تقديرية أوسع . ومعظم الناس يحاولون ذلك ليحاصروه . وأنت تتحدث كما لو كانت مثل هذه المحاولات من وجهة نظر الحقيقة مقضياً عليها سلكاً . ولكننا نحن البرجماتيين لا نبررها فحسب ، ولكننا نقول أيضاً إن تكوين عالم الحقيقة الطبيعية ذاتها ، يمكن فقط أن يفهم بأن نضعه على خط واحد مع الحقيقة التقديرية^(١) .

وهو الآن قد رأى الإمكانية السيكلولوجية « للقاء الأذهان » بمعنى « مزج » الشعور أو صب التجربة الشخصية فى « بحر الشعور » . لقد كان دائماً يأخذ الميل إلى النزعة النفسانية مأخذ الجد ، وهو الآن يخشى أنه قد يدفع دُفعاً إلى واحدة نفسية تفقد فيها الفردية فقداناً تاماً مثلها مثل فقدانها فى « التجربة المطلقة » عند المثاليين أو محيط النيرفانا . فكيف كان يمكنه أن يدافع عن « عالمه المتعدد » وعن المذهب الفردى ، لو أجاز « مزج » الأذهان ؟ هل كانت ميثافيزيقا الاستمرار عنده تعرض للخطر فلسفته الأخلاقية الاحتمية ؟

« لقد ظننت مرة أن المطلق ليس موجوداً مستحيلاً . فالوقائع العقلية تؤدى وظيفتها على انفراد ومعاً فى آن واحد ، ونحن الأذهان المتناهية يمكن أن يشعر كل منا بالآخر معاً وفى آن واحد فى ذكاء فوق الذكاء الإنسانى » . إنها لاتعدو أن تكون مطالب مبالغاً فيها لضرورة مفروضة من جانب المطلق ، وهو ما ينكره المنطق الأولى . فالمطلق يستحق أن ننصت إليه بصبر كفرض يتوخى أن يجعل نفسه محتملاً على أسس تمثيلية واستقرائية ..

« وبالرغم من احتقار المذهب العقلي للجزئي ، والشخصي ، وغير الصحيح ، فإن غرض البيضة كلها التي معنا يبدو لي أنه يدفعنا بقوة شديدة نحو الاعتقاد في شكل ما من حياة فوق الإنسانية ، التي يمكن أن نشعر بها جميعاً وإن تكن مجهولة لنا * فيمكن أن نكون في العالم كما تكون الكلاب والقطط في مكتباتنا ، ترى الكتب وتسمع الحديث ، ولكن ليس لديها على الإطلاق أية بادرة من معنى »^(١).

لقد راح «وليم جيمس» يتكهن على هذا النحو حتى النهاية، وقد لطف تجريبيته تخياله الرائع ، واحتماله إلى أقصى حد . وكل شيء ممكن منطقياً بدا له كأنه نداء إليه كاقترح جدير بأن يؤخذ مأخذ الجد ، لقد كان ذهنه أكثر من تجربته هو الذي جعل عالمه مفتوحاً .

لقد أخذت ميثافيزيقا « بيرس » التجريبية عن الاستمرار اتجاهها مختلفاً عن اتجاه « جيمس » ، فلم يكن مذهبه الفلسفي تفسيراً ميتا-سيكولوجياً للتجربة ، ولكنه بالأحرى خريطة للتجربة تعد خطوة تمهيدية للبحث العلمي . لقد كان هذا بديله للقياس الترنسندنتالي للمقولات . وقد دعا فينومنولوجياً أو فانيروسكوبياً . « فالظاهرة أو الفانيرون هي في استخدام « بيرس » أي موضوع من موضوعات الذهن بصرف النظر عن حقيقته . وملاحظة معظم السمات العامة للتجربة ضد نظام تفرضه علينا التجربة ذاتها ، ذلك لأننا مضطرون بالوقائع أن نعيد بناء عالم الخيلة بغية توقع الاضطرابات في المستقبل وضبطها .

« نحن نعيش في عالمين ، عالم واقع وعالم خيلة . وكل منا قد اعتاد أن يظن أنه هو خالق عالم مخيلته ، وأن ما عليه إلا أن يصدر أمره ، حتى يوجد الشيء »

(١) James : Essays in Radical Empiricism: a Pluralistic Universe II, 292, 293, 309.

دون مقاومة ودون جهد ، ومع بعد هذا بعداً كبيراً عن الحقيقة إلى الحد الذى لا أشك فيه فى أن أعظم جانب من جهد القارىء يبدل فى عالم الخيلة ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الحقيقة بالنظرية التقريبية . لهذا السبب ندعو عالم الخيلة العالم الباطنى .
وعالم الواقع العالم الخارجى . وفى هذا النوع الأخير نحن أسياد ، كل منا سيد لعضلاته التى هى طوع إرادته وليس أكثر من ذلك . بيد أن الإنسان خبيث ، فهو يميل ليجمع ذلك أكثر مما يحتاج إليه . وبعد ذلك يدافع عن نفسه من زوايا الواقع الشاق ، وذلك بأن يرتدى رداء الرضى والاعتقاد . ولو لم يكن هنالك ذلك الرداء ، لكان الإنسان من حين لآخر يجد عالمه الباطنى قد اضطرب اضطراباً شديداً وأصبحت أوامره عدماً نتيجة لأفكار وحشية متداخلة تنبثق من الداخل . وأنا أدعو مثل هذا التعديل القوى لطرائقنا فى التفكير ، نفوذ عالم الواقع أو التجربة . ولكنه يصلح رداء بأن يحدس ما يمكن أن تكون عليه هذه الطرق الفرعية الباطنية ويستبعد بعناية من عالمه الباطنى كل فكرة تتعرض للاضطراب . وبدلاً من أن ينتظر التجربة أن تأتى مع الزمن ، يثيرها حين لا تستطيع أن تضر وبالتالي يغير حكومة عالمه الباطنى»^(١).

إن الفينومينولوجيا هى أول جزء من أجزاء ثلاثة للفلسفة ، وهى مرتبطة بالعلوم بمقتضى المخطط التالى :

أولاً — العلم النظرى .

١ — البحث (علوم الملاحظة) .

(١) الرياضيات (ملاحظة موضوعات خيالية)

(١) Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds),
"Collected Papers of Charles S. Peirce (Cambridge, 1921—
35) I, 321.

(ب) الفلسفة (ملاحظة المجال المشترك أعنى ملاحظة عادية ، لا تتطلب أية
تأجهزة خاصة ، أو وسائل فنية معينة) .

١ — الملاحظة الضرورية (التجربة الكلية)

(١) الفينومينولوجيا

(ب) العلوم المعيارية (المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال)

(ح) الميتافيزيقا (سماها القدامى « الطبيعيات » ، العلم الطبيعي في المجال
المشترك) .

٢ — « الحقائق التي لها أهمية حيوية ، والمذهب المحافظ العاطفي » « كل
كلام معقول عن الموضوعات التي لها أهمية حيوية يجب أن يكون كلاماً عاماً ،
وكل استدلال منها غير سليم ، وكل دراسة لها فهي دراسة ضيقة وذاتية » .

٣ — عرض ناقد .

٣ — العلم العملي .

« البداجوجيا ، وصهر الذهب ، والإتيكيت ، والأحلام ، ومبادئ الحساب ،
وفن إصلاح الساعات والملاحة .. إلخ ، وإننى لأعترف أننى أقع فى حيرة إزاء
هذه الجمهرة المضطربة .

و « بالملاحظة فى المجال المشترك » لأشد الجوانب كلية فى التجربة الكلية
فكتشف ثلاث مقولات : الكيفية ، الواقع ، والفكر التي سماها « بيرس »
من أجل اتساق العرض : الأولى والثانية والثالثة .

ومع أن نظرية « بيرس » فى المقولات يمكن أن نعود بها إلى سنة ١٨٦٠
حين ميّز فى الرياضيات بين الأيقونات ، والأسس ، والرموز ، وإلى سنة ١٨٦٧

حين صنف « الخصاص » إلى « كفيات ، وعلاقات وتمثلات »^(١) ، وقد بدأ فينومينولوجيته المنهجية حوالى سنة ١٨٩٠ ، حين كتب مسودة كتاب بعنوان « تخمين عن اللغز » ، وقد لاحظ في بداية هذه المسودة ما يلي : « وهذا الكتاب .. إذا هُتيء له أن يكتب ، وسيكتب قريباً إذا كنت في حالة تتيح لي ذلك ، سيكون أحد مواليد الساعة »^(٢) . هذه المسودة الأولى يمكن أن توصف جيداً ، إذا واصلنا استعارته هو نفسها ، كآلام مبرحة ، ففيه استغرق في كثير من التأملات الخالصة ، مطبقاً مقولاته الثلاث على جميع أنواع الموضوعات من القياس إلى البروتو بلازم . ولكنه خلال التسعينيات طور نظريته تطويراً منهجياً أكثر من حيث ارتباطها بمنطق الرياضيات . وفي سنة ١٩٠٢ غدت الفينومينولوجيا جزءاً متصديراً لمنطقه الدقيق . وفي سنة ١٩٠٣ انخرطت في سلك « محاضراته عن البرجماتية »^(٣) .

وفانيروسكوبيا « بيرس » لا ينبغي أن تفهم على أنها هي نفسها ما يسمى الآن بالفينومينولوجيا . فهي ليست الفينومينولوجيا لأي موضوع خاص ، وأقل من ذلك كله أن تكون فينومينولوجيا الظواهر . فهي ليست « تقرير ما يظهر » ، وإنما « دراسة ما يبدو » ، فهي تحليل وليست تأييداً لواقع أو مجرد وصف للمعطى . وهي تشبه مذاهب الفينومينولوجيا الأخرى في أنها لا تتضمن نظرية للحقيقة . وعندما أنضج « بيرس » النظرية ميز بين التحليل الصوري الخالص للظواهر وبين .

(١) نفس المصدر ١ ، ٢٤٣ - ٦٧٧ .

(٢) نفس المصدر ١ ، ٥٦٠ - ٥٦٧ بروي « بيرس » كيف أن أباه — عالم الرياضة — قد هداه في شبابه إلى دراسة نظرية « كنط » في المقولات . وكيف أنه قد وصل إلى النتيجة التالية ، وهي أن « كنط » كان على حق في زعمه بأن لمقولات الفكر ضرباً من الاعتماد على المنطق الصوري ، وكيف أنه سلك من خلال دراسة « أرسطو » و « دنز سكوت » إلى الواقعية المنطقية والميتافيزيقية . وقد نشر مقاله « قائمة جديدة للمقولات » في أعمال أكاديمية الأمريكية للفنون والآداب والعلوم سنة ١٨٦٧ . وفي سنة ١٨٩٣ استقر عزمه على أن يجعل هذا المقال الفصل الأول من كتابه « المنطق الكبير » .

(٣) نفس المصدر ١ ، ١٨١ ، وانظر ما قبله (ص ٢٠٢ - ٢٠٣ من النص الأصلي) .

تحليلها المادى . فالبنيات الصورية الجذرية ، هي الموناد ، والدياد والبولياد. ولكن جميع « البولياد » يمكن أن تحلل إلى « ترياد » مركبة . فالموناد أفراد ، والدياد : القطبان المتقابلان، والترياد : المساحة الشاملة. مثلاً لو حاولنا أن نمثل لذلك بصورة رياضية لم نستخدمها « بيرس » ، فأمامنا ثلاثة نقط أ ، ب ، ج كل نقطة تمثل من هذه النقط « موناد » ، والنقط التي في نهاية الخطوط أ، ب ، ج ، أ، ب، ج مأخوذة كأزواج هي « دياد » ، ومساحة المثلث أ ب ج « ترياد » . وحين تفسر هذه التميزات المنصبة على البنية والتي تقبل التطبيق تطبيقاً كلياً على أية ظاهرة ، أقول حين تفسر « كعناصر » مادية لأية ظاهرة ، فإنها تخضع للتميزات الميتافيزيقية الجذرية عن الكيفية ، والواقع والقانون . فالإحساسات مثلاً هي في تفردّها الكيفي أفراد . وليست أحداثاً أو وقائع ، وهي من حيث هي كذلك لا زمان لها ، قابلة للتكرار . وهي « لا تعدو أن تكون احتمالات ليس من الضروري تحققها » . وهي ليست عامة منطقياً ، بل وليست لذات ولا آلاماً، فهي مجرد أشباه وجود لا وقع لها . « فمجرد الاحتمال قد يمضى دون تحقق فعلى بالمرّة » ، فالوقائع والأحداث ، والوجودات هي مع ذلك ، دياد ، أزواج قطبية ، تتضمن الصراع ، والتوتر والإرادة . وعلى هذا ، يمكننا أن نتميز تمييزاً ميتافيزيقياً بين ثلاثة أنماط جذرية للوجود : الإمكان ، الوجود ، العموم .

ويوحى « بيرس » بين حين وآخر بأن المقولات يخرج الواحد منها من الآخر وبذلك يحاول أن يربط فينومينولوجيته بنظريته في التطور .

« حين أقول إن الأشياء يتألف من إمكان « الموناد » ، والوحدة تتألف من إمكان « الدياد » وهلم دواليك ، فمثل هذه الأحكام نبرة هيكلية. ولا شك في أنها باطنياً من تلك الطبيعة . وأنا أتبع سياق التطور في مثل هذه العبارات ، فمن

الإمكان ينبعث الواقع الراهن . وكذلك يفعل « هيجل » ، فهو يصل إلى كل مقولة من المقولة الأخيرة السابقة لها ويكاد يقول « التالى ! » . ولئن كان عمل « هيجل » هنا هو أنه يجعل التالى يأتى ثم يقر به حين يظهر ، عملاً هاماً فيما يبدو ، فإنه مع ذلك حديث فى التفاصيل إذا قورن بما أنهض به ، فأنا أنفق أحياناً مع المثالى العظيم ، وأبتعد أحياناً أخرى عن خطواته . ذلك لأن منهجى ينتج من فحص أشد تأنيباً للنظرية الصحيحة للمنطق (وهى النظرية التى كان عصر « هيجل » وبخاصة بلاده وعلى الأخص هو نفسه ضعافاً فيها) وبالتالى ، فلمنهجى صورة أوسع ، وهو قابل على التعدد بحيث يتكيف مع شكل التصور الأسمى . ولم يئن الأوان بعد لصياغته . إننى أطبقه ، ولقارىء أن يتبعه راضياً إذا شاء»^(١) .

هذه الفقرة يمكن تأويلها على أنها محاولة نصف جادة للتفوق على فينومينولوجية هيجل . فقد لعب « بيرس » بحسه المرح حتى نهاية حياته بمقولاته وكانت هذه المقولات لعبته الرائعة . ولقد كان على الأصح له أن يتبع الفينومينولوجيا اتباعاً تأملياً فى تطبيقاتها الممكنة ، أفضل من أن يحاول أن يجعل من رحلاته العديدة فى التيه الميتافيزيقى طريقاً مستقيماً ميسوراً لنظرية . لقد كان « بيرس » مولعاً « بقيادة المبادئ » ولكن يبدو أنه لا يبالى بالاتجاهات التى يقوده فيها .

وثمة « ذهن عال » آخر بين ميتافيزيقى التجربة الأصيل هو « جورج هـ . ميد » كان قبل كل شيء عالم نفس اجتماعى^(٢) . وقد تعلم أن يتصور ذهن لا فى حدود شعور فردى ، ولكن فى حدود الأعمال الاجتماعية . وقد كان من اليسير أن يميل إلى اتباع المثاليين مثل « رويس » (أستاذه) فيما دعاه « المهمة

(١) نفس المصدر ١ ، ٤٥٣ .

(٢) ارجع الى ما عرضناه فيما قبل من علم النفس عنده ص ٢١٨ — ٢٢٠ (من النص الأسمى) .

المظيمة التي تتلخص في نقل الحقيقة كلها إلى صميم التجربة ، وأن يبني نظرية للحقيقة مؤسسة على بنية جماعة مطلقة . ولكنه فعل الضد ، فقد فسر نشأة الجماعات والأذهان كمثل واحد لعملية أعم للنشأة الطبيعية . فالتجربة والحقيقة يجب تبعاً له أن يفهما كوجودات و « أن توجد » يعني أن يكون الشيء في حاضر زمني وأن يكون له ماضٍ ، ومستقبل . فالحاضر الزمني هو شكل نهائي وبؤرة الوجود ، و « العالم هو عالم أحداث » . إن توالى حدوث الأشياء الجديدة والمساهمة في الأحداث الطبيعية وتتابع المنظورات والوجود الضعيف لكل ما هو في سبيل التكوّن ، هذا هو المقصود . فمثل هذه الأمور الحاضرة المتتابعة لا مكان لها في أي نظام أزلي للطبيعة . فالطبيعة ككل غير معقولة ، والحاضر الأزلي هو تناقض في الألفاظ ، وموضوعية الوجود والمعرفة يجب من ثم أن توجد هنا والآن في العلاقات، المتبادلة بين المنظورات، وفي نسبتها . ولما لم تكن التجربة مطلقة ولا ذاتية ، فإنها يمكن أن تكون موضوعية بمعنى أن الموضوعية تفهم في نظرية النسبية . فهي موضوعية علاقات وموضوعية سيالة وعضوية وزمنية .

والحقيقة تبعاً « لمبدأ » هي تجمع منظورات زمانية أو « حالات » زمانية ، كل حالة هي أخيرة مثل أية حالة أخرى ، وكل حالة تعرف في حدود جدّة ما أو « واقعة منفردة » تتطلب تكويناً من جديد للمنظورات الموروثة قبل أن تتخرط في سلك نظام موضوعي . وكل حالة أو كل حاضر له ماضيه الذي ، وإن كان لا مشاحة في أنه موجود ، إلا أنه يعاد تأويله وتفسيره بصفة مستمرة . وكل حاضر له أيضاً مستقبله ، الذي يحاول الحاضر توقعه . ولكن حين يوجد يجلب معه أحداثاً جديدة ، ومنظورات جديدة ، ومن ثم يخلق أحوالاً جديدة . وعلى ذلك فالحياة لا تعدو أن تكون حالة بعد أخرى ، وحالة — وهذا أسوأ — في أخرى . وأية حادثة تتعقد من حيث ارتباطها بمنظورات عديدة . وحينما تمثل الأحداث ،

وتشارك في نشاط سلسلة من « الحاضر » تنبثق إمكانية الجماعة والتجربة .
وجماعات التجربة لها بعدان أوليان : البعد الزمنى وهو عقلى ، من حيث هو
استعراض للماضى من وجهة نظر المستقبل ، والبعد المكاني أو بعد « المسافة »
وهو « ساحة » الممارسة . وبإعادة بناء الماضى وباستقبال الأشياء البعيدة في أفعال
كائن عضوى ، نخلق ميكانيزم المنظورات المتعددة الذى يجعل من الممكن
لحاضر واحد أن يرى ذاته كما يراه الآخرون ، ومن ثم يصل إلى المعرفة الذاتية .
وبمثل هذا التزايد في قطر الممارسة « اليدوية » تتحول العمليات الطبيعية تحولاً
له مغزاه ، فتصبح الحركات ردود فعل رمزية ، وتصبح السكتل يثبات اجتماعية ،
والأفراد ذوات ، ومن ثم ، فنشأة التجربة الفكرية بين العمليات الطبيعية هي
ذاتها حادثة ، تغير « حالة » طبيعية تغييراً ضخماً ، ولكنها لا تهدم أبداً هدماً
تاماً طابعها الزمنى والاتفاق .

« إن العالم هو جزء من كل ، هو إجابة على تكوين الاستجابة مع الإشارة
إلى فعل ممكن . والموضوع المتحرك في هذا المجال ، إذا كان موضوع انتباه ،
يدخل موقف تكيف . ومع كل تغير في وضع الموضوع يفترض أن يكون هنالك
تجديد شامل في المنظر كله . ودرجة التجديد مرهونة بنطاق الاستجابات المفروضة
التي يفضى إليها الموضوع المتحرك . نحن نعيش في عالم يتغير ماضيه مع كل تغير
في تفسيرنا العلمى له ، ومع ذلك فنحن ميالون إلى أن نبحث عن معنى حياتنا
البيولوجية والاجتماعية في أشكال ثابتة ، لمنظمات تاريخية ، وفي سياق الأحداث
الماضية . فنحن نفضل أن نفهم الأسرة ، الدولة ، الكنيسة والمدرسة بأشكال
أعطاهما التاريخ لبنياتها الاجتماعية أكثر من أن نجد معنى تاريخ المنظمات في
الوظائف والخدمات التي يكشف منها علمنا الاجتماعى .

لقد ابتعد تطور المنظمات الاجتماعية بأسره عن التفسير الدينى ووجد معنى .

الحياة في الحاضر أكثر مما وجدته في الماضي أو في المستقبل . فميتافيزيقا من نمط البرجماتية هي ثمرة طبيعية للبيئة الأمريكية . فهي منسجمة انسجاماً تاماً مع إرادة القوة من خلال فهم الطبيعة ^(١) .

وإن الطابع الغالب على ميتافيزيقا « ميد » هو التشديد على الأفعال الاجتماعية والسلوك الأخلاقي ، ولكن مع نمو النسبية في العلم الطبيعي الحديث ، ومع تكوين مذاهب الواقعية الطبيعية قبل مذاهب « هوايتهد » ، و« رسل » ، و« مالك جيلفري » ، حفزه هذا إلى تطبيق « فلسفة العقل عنده » على العلم الطبيعي . ففي محاضرات كاروس عن « فلسفة الحاضر » وهي التي نشرت سنة ١٩٣٤ ، بعد موته بفترة قصيرة حفظ ما يمكن أن يكون تفسيراً برجماتياً لبحث « هوايتهد » العمل والحقيقة ، وأعطى تحليلاً أكثر تفصيلاً لنسبيته الأصلية في سلسلة من المباحث الممتازة نخص منها أهمها « الأساس التجريبي للعلم الطبيعي » « عمل ذهن في الطبيعة » . هذه المباحث باللغة الصعوبة في قراءتها لأنها تعكس ، بالإضافة إلى اللغة « الوظيفية » الغليظة في الأيام الأولى لمدرسة شيكاغو ، تلمسه لتصورات جديدة للمنهج العلمي يمكن أن تغلب على « انقسام الطبيعة إلى شعبتين » عند نيوتن وتجريدات الواقعيين من التجربة . ولكن مع ما فيها من صعوبات ومن رحلات استكشافية ، فإن هذه المباحث تمثل أكبر محاولة شاملة نهض بها تحريبي أصيل لينى ميتافيزيقا للفيزياء .

وما حاوله « ميد » في العالم الطبيعي حاول أن يقوم به « ديوى » في محاضرات كاروس « التجربة والطبيعة » (١٩٢٥) بصدد قصور الاستعدادات الفنية للإنسان إزاء الطبيعة ، فألصق الاهتمامات بالناحية العملية وأشدها شيوعاً في الوجود الإنساني ،

(١) انظر ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ من :

George Herbert Mead : The Philosophy of the Act
(Chicago, 1938).

« التي نَحَّاهَا » بيرس « جانباً على أنها » محببة « والتي ارتقى بها » ميد « إلى مجال يتخطى » معرفتها « ، تعامل هنا باستقامة وتحرر من الشكلية وفهم حضري ، بطريقة فذة . ومحاضرات « ديوى » يندر اعتبارها مذهباً في الميتافيزيقا ، ولكنها أنصفت مراحل الحياة الإنسانية أكثر مما فعلته أية مساهمة أمريكية في التجريبية الأصلية^(١) . فلم يقيم أحد بمحاولة لوصف الطبيعة على نحو ما فعل « ديوى » ، ومن هنا فربما كان هنالك دائماً من يفسر فلسفته عن الوجود الإنساني كنظرية للطبيعة مصطبغة بالفرقة الذاتية . ولكن « ديوى » مثله مثل « جورج . س . موريس » ، ومثالي متشجان الآخرين أخذ دائماً وجود ما يسمى « العالم الخارجي » كأمر مسلم به ، ولم يعتبر أبداً وجود الطبيعة وجوداً مفتوحاً للتساؤل الجاد . فمنذ سنة ١٩٠٩ كتب « ديوى » إلى « جيمس » يقول له : « إن من الواضح أن نظريته الأدائية في المعرفة متناقضة في ذاتها ما لم يكن هناك وجودات مستقلة تصفها الأفكار ومن تحويلها تؤدي هذه الأفكار وظيفتها » . وأضاف إلى ذلك « لقد أعدت القول مراراً وتكراراً إن هنالك وجودات تسبق الحالات والأغراض العرفانية وتعقبها ، وأن المعنى الشامل لهذه الأخيرة ، هو الطريقة التي يتدخل بها في ضبط الوجودات المستقلة وإعادة تقييمها »^(٢) . وأيضاً ما كان فقد كان في تفكير « ديوى » تحول تدريجي نحو المذهب الطبيعي ، لا بمعنى أنه طور نظرية للطبيعة ، ولكن بمعنى أنه قد غدا على بيئة بدرجة متزايدة بالمضامين الأنطولوجية لنظريته عن الوجود الإنساني . ففي سنة ١٩٠٧ كتب إلى « جيمس » يقول :

(١) « بالرغم من أن كتاب « ديوى » سيء التأليف بطريقة غير معقولة ، فقد بدا لي بعد مراجعة قراءته عدة مرات أن فيه إحساساً شديداً بالاتصاف في صميم السكون لم أجد مثله » كذلك خيل لي كأن الله يتحدث ، لأنه لم يستطع التعبير وإن ملأته الرغبة بأن يجبر بما عنده . » (Oliver Wendell Holmes in M. De Wolfe Howe (ed). Holmes—Pollock Letters [Cambridge, 1941], II, 287).

Perry, op. cit., II, 532.

(٢)

« إن آرائى آراء طبيعية إلى حد كبير ، وهى رده فعلى لا على المثالية الفكرية والواحدية فحسب ، بل وعلى جميع المذاهب المثالية أيضاً ، على أن نستثنى بالطبع المثل العليا الأخلاقية . والآن يبدو لى أننى أقرب إليك من « شيلر » فى هذه النقطة ، وإن لم أكن متأكداً من ذلك . ومن جهة أخرى ، يبدو أن « شيلر » فى كتاباته الأخيرة يؤكد أن النتيجة الحسنة التى هى اختبار لفكرة ، هى حسنة لا فى طبيعتها بقدر ما فى تجاوبها مع مطالب الفكر ، أيّاً كانت . وههنا أبدو أقرب إليه منى إليك »^(١) .

إن ما يدعو « ديوى » و « ميد » العملية الفعالة تبدو لهما عملية « شاملة » ، محيطة بالتجربة الطبيعية والتجربة الإنسانية معاً ، بحيث أن أية نظرية لهذه العملية ككل ليست مطلوبة أو ممكنة .

لا أستطيع أن أمنع نفسى من الإحساس بأن تحليلاً مناسباً للنشاط ، سيعرض عالم الواقع وعالم الأفكار ، كتقريرين موضوعيين متطابقين للعملية الفعالة ذاتها — وهما متطابقان لأن لكل منهما عملاً عليه أداؤه ، وفى أدائه يحتاج إلى معونة الآخر . إن العملية الفعالة ذاتها تتعالى على أى تقرير موضوعى ممكن (سواء فى حدود الواقع أو الأفكار) لسبب بسيط وهو أن هذه التقارير الموضوعية هى تقارير عرضية تماماً بالنسبة لسيرها — وهى وجدت من أجلها . يبدو لى أن هذا التعالى على كل صورة موضوعية سواء أكانت صورة إدراكية أو تصورية ، يزودنا بمفتاح الحرية التلقائية . . إلخ . ويجعل من غير الضرورى الاستنجد بمثل تلك الصدفة الأتقنومية التى يبدو أن « بيرس » قد استغرق فيها . إننى أشعر دائماً كما لو كان (فى احترامه للصدفة) مربوطاً بنفس ذلك النوع من البناء التصورى الذى كان يحتاج عليه . ومع ذلك فيجب علىّ أن أقول إن فى وسعى أن أرى

(١) نفس المصدر : ص ٥٢٨ — ٥٢٩ .

إلى أى حد قد تقدمت فى السير عندما أجد مبلغ ما استفدته من « بيرس » فى هذه السنة ، وإلى أى حد أفهمه بسهولة ، بينما من سنوات قليلة كان بالنسبة إلى كتاباً مغلقاً^(١) .

وكان « وود بر يدج » أشد من « بيرس » تأثيراً فى « ديوى » فقد شجعه على أن يفكر تفكيراً طبيعياً ، وأن يأخذ المية:افيزيقا مأخذاً تجريبياً ، فيؤلف كتابه « التجربة والطبيعة » .

فالتبيعة فى نظر « ديوى » — وهى كذلك فى نظر « ميد » — اسم لتغيرات أو أحداث زمنية يتفاوت حظها من التماسق . فهذا العالم « الدينامى » أو « الفعّال » له ماضيه المحدد وله إمكانياته المستقبلية — فالأمر بالنسبة للحاضر عملية تحديد أو وساطة — ينتفع فيه بالإمكانيات بصفة مستمرة ، فى بناء ماضٍ مجمع محدد نائم ، وهو العالم مجرباً . ومجرى الأحداث ليس ثابتاً ، ومع أننا قد نسميه تطوراً ، فليس هنالك نظام ثابت للتطور ، ذلك أن الوجود عرضة للتصدّع فى أية لحظة .

« فالمرئى يتداخل فى الخفى ، وفى النهاية ما لا يرى يقرر ما حدث لما نراه ، واللموس يستند استناداً ضعيفاً إلى اللاملموس ، الذى لا نستطيع الإمساك به . إن الشيء المباشر بما فيه من عدم تكيّف وتعارض وتمييز الأشياء فى بؤرتها ، من تلك العوامل الخفية غير المباشرة التى تحدد أصل ما هو حاضر وعمله ، هى قسماً ملازمة لكل تجربة . ويمكننا أن نسمى الطريقة التى عامل بها أجدادنا القبائين طريقة خرافية ، ولكن التباين ليس خرافة . فهو معطى أول فى أى تجربة .

« وقد استبدلنا السفسطة بالخرافة ، على الأقل إلى حد ما . ولكن السفسطة

(١) نفس المصدر : ص ٥٢٢ — ٥٢٣ .

هى فى معظم الأحيان غير معقولة ، وهى تحت رحمة الكلمات ، شأنها شأن الخرافة التى تشغل هى مكانها . إن حارسنا السحرى ضد الطابع غير اليقينى للعالم هو أن ننكر وجود الصدفة ، وأن فلوك صيغاً من قبيل القانون الكلى والضرورى ، وجود العلة والمعلول فى كل مكان ، إطراد الطبيعة ، التقدم الكلى ، المعقولة الجبلية للعالم . هذه الصيغ السحرية تستعير فعاليتها من شروط ليست سحرية . فنحن قد ضمنا من خلال العلم درجة من قوة التنبؤ والضبط ، وبفضل الأدوات ، والأساليب التكنيكية جعلنا العالم أكثر تمشياً مع مطالبنا ، ودار أمان لنا . لقد كدسنا الثروات ووسائل الراحة بيننا وبين مخاطر العالم . وقد جعلنا من التسلية عاملاً للهروب والنسيان ، ولكن بعد مانستنفد ما نقول وما نفعل ، نجد أن الطابع الجوهرى للعالم هو طابع الصدفة لم يتعدل تعديلاً ذا شأن ، وأقل من ذلك أن يكون قد انطمس .

« إن ما قلناه ، يُعد تشاؤماً ، ولكن الأمر هنا لا يتصل بالأخلاق بل بالميتافيزيقا ، بما ندعوه طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه . فقد يكون من الأيسر أن نؤكد الخط السعيد ، والنعمة ، والمتع السهلة غير المتوقعة ، وتلك الأحداث التى لم نَسع إليها والتى تسمى سعادة وهى تسمية لها مغزاها . وقد نلجأ إلى الخط السعيد كدليل على هذه السمة الهامة للصدفة والاتفاق فى الطبيعة . فاللهاه صادقة صدق المأساة ، ولكن جرى العرف بأن اللهاه وقعاً على سطح الحياة أشد من المأساة . وهناك سبب أفضل يدعونا أن نلوذ بالمصائب والأخطاء كدليل على الطبيعة المتصدعة للعالم ... فنحن حين نسقط برقوة نتخذها دليلاً على النظام الحقيقى للعلة والمعلول فى العالم . فلم هذا السبب من الصعب على خيرات الوجود أن تكون دليلاً مقنعاً على الطابع اليقينى للطبيعة مثما تكون الشرور . هذه الأخيرة

ندعوها حواث، ولا ندعو الأولى كذلك ، حتى حين يكون طابعها الاتفاقى غاية فى اليقين^(١) .

ففى مثل هذا الجرى من الأحداث من الطبيعى أن الكائنات تحس بمشكلة الشر وتقلق لها أكثر مما تفعل بصدد مشكلة الخير . إن الأخلاق ، لا الميتافيزيقا ، هى التى تقودنا للوعى بالأخطاء والإحساس بمسئوليتنا عنها ، بينما نأخذ بجرى الأحداث الأكثر انتظاماً وإقناعاً على أن من المسلم به أنه نظام موضوعى . وإذا تحدثنا بدقة ، نجد مع ذلك أن جميع الأفعال هى أفعال الكائن العضوى وبيئته معاً . وأى تمييز بين المعامل والموضوع ، بين المؤثر والاستجابة ، هو تمييز ثانوى وضع من أجل ضبط النشاط . فالوكالة تناسب أحياناً هنا وأحياناً هناك ، ولكن الطبيعة فى الأول ليست مؤلفة من عملاء أحرار أو من كتل قاصرة بل من حركات ، من أجسام تتفاعل ، وتدبر وتنجز .

فما لامعنى له أن ندعو عالماً كهذا ككل عالماً عضوياً أو حياً ، ذكياً أو يستهدف أغراضاً . . فهو كل هذه معاً . ولكن العالم فى ذاته هو ما يكونه من وقت لآخر . وليس هنالك معنى يعطى له ككل شامل . فالعالمى ، والأغراض ، والأفكار ، والأذهان ، تتكون باستمرار جنباً إلى جنب مع التميزات النوعية الأخرى لوجوه النشاط الطبيعى . ومن هنا يجب أن نفهم الذهن كنوع خاص من النشاط فى علاقاته الطبيعية أو فى وظائفه الطبيعية مع وجوه النشاط الأخرى . يجب أن يفهم الذهن فهماً نهائياً ، بما يقوم به الفعل فى علاقاته ، أعنى فى بيئته . فما هى إذن الوظيفة المميزة للذهن ؟ تبعاً « لديوى » هى إعادة توجيه وجوه النشاط بناء على تنبؤ بنتائجها . إن الذهن هو ببساطة الطبيعة وتشق طريقها وتقامس

(١) ص ٤٣ — ٤٤ ، ٤٥ من :

John Dewey : Experience and Nature (Chicago 1925).

خطاها في الظلام بضوئها الخاص ، محاولة أن تتعرف على ذاتها ، وأن تعرف ما تستطيعه وما لا تستطيعه . وباختصار ، إن عمل الذهن الإنساني له مغزاه للطبيعة والإنسان على حد سواء ، فالعقل ليس مادة الطبيعة وليس هو بذيتها الأولى ، وإنما العقل هو نمو طبيعي ، هو شكل الحياة ، ولكن الحياة نفسها تظل وجوداً متصداً بين وجودات أخرى .

« إن الولاء للطبيعة التي ننتمي إليها كأجزاء وإن تسكن ضعيفة ، يقتضيها أن نرعى رغباتنا ومثلنا العليا حتى نحولها إلى الذكاء ، وأن نراجعها في حدود الطرائق والوسائل التي تجملها الطبيعة ممكنة . وحين نستخدم فكرنا إلى أقصى حد له ، وحين نلغى ميزان الشيء المتحرك غير الموزون بقوتنا الواهنة ، فإننا نعلم أننا يمكننا أن نشق بالعالم وإن كان ما برح يهلسكنا ، ذلك لأن نصيبنا دائماً فيما هو خير في الوجود . ونحن نعلم أن مثل هذا الفسك وهذا الجهد هو شرط واحد لمجيء ما هو أفضل إلى الوجود . وبقدر ما نهتم بذلك يكون ذلك هو الشرط الوحيد لأنه وحده في وسعنا . أما أن نسأل أكثر من ذلك فهذا عبث أطفال ، وأما إذا سألنا أقل فهذا جبن لا يقل غروراً ، وهو يقطعنا عن العالم أكثر مما يفعل توقعنا لأن يكون هذا العالم مستجيباً لرغبتنا ومشبعاً لها . إن التساؤل في ثقة عن أنفسنا هو دفع كل طاقة من طاقات الخيال إلى الحركة ، واستخلاص كل مهارة وكل شجاعة في العمل ^(١) .

٣ — الأصالة التجريبية

ويبدو ملائماً أن نتولى على الأقل بشيء من التفسير التطبيقات العملية للبرجماتية والتجريبية في الثقافة الأمريكية ، ذلك لأنه دون معرفة لهذه التطبيقات ،

(١) نفس المصدر : ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(م ٢٥ — الفلسفة الأمريكية)

سنفقد لا محالة المعنى البرجماتى لهذه الحركة الفكرية فى الفلسفة . . . مثل هذا التفسير ينبغى أن يبدأ بتطبيقات نظرية المعرفة على العلوم ، ذلك لأن هذه الحركة الفلسفية قد كرسّت معظم جهودها للتوحيد بين المنطق والمنهج العلمى . ولقد كان لكل من هؤلاء التجريبيين موقف مختلف عن الآخر بصدد الاهتمامات الاجتماعية والاعتقادات السياسية ، بحيث يكون من التناقض أن نعتبرهم جميعاً أصحاب أيديولوجيات لأى برنامج اجتماعى خاص . فالاهتمام الوحيد الذى يلتقون عنده والذى يجعل لمنازعاتهم وحدة برجماتية هو اتحاد الفلسفة والعلم ، فقد كان على الفلسفة أن تخضع مشكلاتها للصياغة التجريبية والتحقق التجريبى ، وكان على العلم أن يتهىأ له منهجياً وعى بذاته أو أن يغدو فلسفياً . ولكن فخص الطرائق المتعددة التى تقبلت بها الرياضيات ، والبيولوجيا ، وعلم النفس ، والفيزياء ، المنهجيات البرجماتية ، أو — إذا استخدمنا لغة اصطلاحية — إن تلخيص تاريخ « المذهب السلوكى » و « مذهب الإجراءات العملية » فى هذه العلوم يجعلنا نطالع قصة متخصصة صعبة لا نود أن نثقل بها على قراء هذا الكتاب . وحسبنا أن نكتفى بالإشارة إلى الاتجاه العام بين العلوم التى ذكرناها ، لتطهير ذواتها من تصورات وفروض معدومة الفائدة فى العمل ، ولتعريف التجريدات المفيدة فى الحدود التى أوصى بها « بيرس » . وعلى ذلك فقد أرسيت فى العلم الأمريكى أسس الحركة الحديثة جداً ، أعنى الوضعية المنطقية المستوردة من الخارج ، وهى التى صقلت صفلاً فنياً بعض وجوه الحركة البرجماتية وأفسدت وجوهها الأخرى . فقد حاولت أن تحقق « وحدة للعلم » أعظم مما كان يحلم به البرجماطيون ، وقد حوّلت تأكيداً كيداً للمنطق العلمى من التجريبية الواقعية إلى المهارة اللفظية أو الصوتية . وقد غدا المذهب الوضعى فى البرجماتية أشدّ تطرفاً ، وأصبحت التجريبية منطقية جداً إلى حد لا يمكن أن تكون معه « أصيلة » .

ويمكننا هنا أن نرى تاريخ تطبيق البرجماتية على الدين بيسر أكبر من

التاريخ العلمى الحديث ، لأن لها أثراً مضاداً : فقد كان نفوذها متعارضاً مع الفنية ، وشعبيها ، وعاطفيها . فقد صدم « جيمس » رجال اللاهوت والفلاسفة بطريقة الفارس التى صرف بها « أعمق » مشكلاتهم . فقد كان قصدهم أن يجعلوا الإيمان معقولاً ، واللاهوت فلسفياً بدرجة أكبر ، فقد أخذ كأمير مسلم به أن فى الدين كما نعيشه تلقائياً ، شيئاً ما هو فى جوهره « شاذ » وفوق العقلى . إن لم يكن فوق الطبيعى . ولا بد أنه يتحدى جميع المحاولات لتجعله يظهر عقلياً . وليس من شك فى أنه اكتسب هذا الاقتناع مبكراً من والده ، ومع أنه استبعد واحدية و « اشتراكية » أبيه ، فقد احتفظ بعدائه لرجال الكنيسة والمذهب العقلى ، والمذهب الأخلاقى .

« فى سنة ١٨٧٤ قرأ كتاب « بنيامين بول بلود » « الوحي المخدّر » وهو تأخذ الأركان الأساسية لكل تفكيره فيما بعد . وقد كان آخر ما كتب ونشر فى حياته إطراء لهذا الكاتب وجعل عنوانه « صوفى متعدد » . وفى سنة ١٨٨٨ جذبته المذهب الشرطى فوق الطبيعى عند « إدموند جورنى » ، بفكرته عن « نظام خفى مستمر مع النظام الحاضر للطبيعة » ، ومن هنا انتقال طبيعى نحو « المذهب فوق الطبيعى سنة ١٩٠٢ »^(١) .

وتحديه العام للمعرفة اللاهوتية قد ظهر واضحاً من قبل فى مقاله « الفعل المنعكس ومذهب المؤلمة » . ولكن فى سنة ١٩٠٢ حين ألف محاضرات جيفورد المشهورة « تنوع التجربة الدينية » غداً أشد قطعية فى اقتناعاته .

« إن النزاع الفلسفى . . . هو . . . أن الدين يمكن تحويله إلى علم يقع الكل . . . والواقع أنه ليس هنالك فلسفة دينية قد أقنعت حالياً جمهرة المفكرين .

Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (Boston, 1925) II, 334. (١)

« إننى لأظن بإخلاص حزين أننا يجب أن نستخلص أن كل محاولة للبرهنة بعمليات فكرية خالصة على حقيقة تسليمات التجربة الدينية المباشرة هى محاولة لا أمل فيها على الإطلاق .

« يجب علينا إذن ، فى رأى ، أن نودّع توديعاً نهائياً اللاهوت القطعى . وإيماننا يجب ألا يعتمد على هذا السند . وإننى لأعيد القول ، أن المثالية الحديثة قد ودعت هذا اللاهوت إلى الأبد . فهل تستطيع المثالية الحديثة أن تزود الإيمان بسند أفضل ، أو يجب أن تظل معتمدة على ذاتها الفقيرة كشاهد ؟

« و بعد كل قول وعمل ، هل تعالى « برنسبال كيرد » — وأنا أستخدمه — فحسب كمثال على هذا الضرب من التفكير كله — على مجال الإحساس والتجربة المباشرة للفرد ، وأرسى أسس الدين على عقل نزيه ؟ هل جعل الدين كلياً باستدلال قهرى ، وحوله من إيمان خاص إلى يقين شعبى ؟ وهل أنقذنا كسيداتنا من الإبهام والغموض ؟

« إننى لأعتقد أنه لم يفعل شيئاً من هذا الضرب . ولكنه أكد ببساطة تجارب الفرد فى ألفاظ أعم . ومرة ثانية ، يمكننى أن أعفى نفسى من البرهنة برهنة نقدية على أن الاستدلالات المتعالية تفشل فى جعل الدين كلياً ، ذلك لأننى أستطيع أن أشير إلى الواقعة الواضحة وهى أن أغلبية الباحثين ، وحتى المهيماء منهم تهيئة دينية ، يرفضون فى إصرار أن يعتبروا هذه الاستدلالات مقنعة .

« إن الفلسفة تعيش فى كلمات ، ولكن الحقيقة والواقع ينبعان من حياتنا . بطرائق تتخطى الصياغة اللفظية . فهناك دائماً فى الفعل الحى الإدراك الحسى . شىء يومض ويتلاشى ولا سبيل إلى وضع قبضتنا عليه ، والتفكير فيه يأتى متأخراً جداً . ولا أحد يعرف هذا خيراً من الفيلسوف . فلا بد له أن يطلق سيلاً

من الكلمات الجديدة من سلاحه الناري التصوري ، ذلك لأن مهمته تفرض عليه هذا العمل ، ولكنه يعلم في الخفاء أنها خواء وضلال وتشبّت .

« ينبغي للعلم النقدي للأديان . . . أن يصل إلى مبدأ عام كما يصل إلى ذلك للعلم الطبيعي . وينبغي حتى لمن لا يكون متديناً أن يتقبل نتائج هذا العلم في ثقة ، مثلما يتقبل العميان وقائع البصريات — فقد يبدؤ من السخف ورفض التسليم بهذه الوقائع — ولكن كما أن علم البصريات يغذيه في المقام الأول وقائع التجربة التي يمارسها المبصرون ، ويحقق بعد ذلك باستمرار بهذه الوقائع ، فكذلك علم الأديان ينبغي أن يعتمد في خامته الأصيلة على وقائع التجربة الشخصية ، وينبغي أن يعدّل ذاته بالتجربة الشخصية من خلال تجدد النقدي ، فهذا العلم لا يمكن أبداً أن يخرج من الحياة الشخصية » (١) .

ههنا يتصوّر اللاهوت والفلسفة لا كأداتين أو وسيطين فحسب ، وإنما كواجهين مواجهة مباشرة لما في صميم التجربة الدينية من تنوع وخصوصية . ولا معقولة .

« إن ما يجعل الدين يسير هو شيء آخر غير التعريفات والمذاهب المجردة . للصفات المسلسلة منطقياً، وشيء مختلف عن ملكات اللاهوت وأساتذته . كل هذه الأشياء إضافات ثانوية على حشد من التجارب الدينية الشخصية ، ترتبط بالإحساس والسلوك ، تتجدد في دائرة الدوائر في حياة الأفراد المتواضعين . فإذا سألت ما تكون عليه هذه التجارب واستجابات المتعبّد ، وتغيرات القلب

(١) ص ٤٥٤ هامش ٤٥٥ ، ٤٥٣ — ٤٥٤ ، ٤٥٦ — ٤٥٧ ، ٤٥٦ من :

William James : The Varieties of Religious Experience;
a Study in Human Nature (N. Y. 1903).

وكلها غير مرئية»^(١).

إن نتيجة استشهاد « جيمس » بالتجربة الدينية « هي من ثم ، استنباط الجوانب العقلية للاعتقاد الديني ، والجوانب المصطلح عليها للدين بمنظوماته . فلم يكن تنوع التجارب الدينية فحسب ، بل وشذوذ الوعي الديني أو كلفيته الإعلائية أيضاً ، هو الذي بدا « ايجيمس » الواقعة الجوهرية في الدين . وقد عرض حالاته الكاينيكية عن « النفوس المريضة » لا لكي يثير مشكلات الصحة العقلية ، بل لكي يظهر بالأحرى أن الصحة العقلية أمر شاذ بالنسبة للدين . ولهذا السبب زعم أن شكلاً ما « للنزعة فوق الطبيعية » وأن نمطاً ما من الميتافيزيقا المؤلهة أو علم الكون المؤله ، يلزم أن تلتصق بأى دين خاص ، ومن ثم فالاعتقاد في إله صفاته هي صفات « أخلاقية » في الجوهر أو مرتبطة بالتجربة الإنسانية يمكن أن ندافع عنه كعنصر ضروري للتجربة الدينية ، وإن كان لا يمكن أن يصلح كأساس لللاهوت عقلي .

وتجريبية « ديوى » في أمور الدين أقل « تطرفاً » . فهو يعتقد ، مثله مثل « جيمس » ، أن ثمة كيفية دينية في التجربة مستقلة استقلالاً نسبياً عن المعتقدات المصطلح عليها ، وعن طقوس الأديان المنظمة . ولكنه يريد أن تحفظ « القيم الدينية » حرة من جميع أنواع العلم الكوني ومذهب فوق الطبيعة ، فهو إنسانى . « إن التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها والأديان تعارض لا يمكن تخطيه » فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان ، وطقوسها . لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية »^(٢) وهو يبحث

(١) من محاضرة جيمس في كاليفورنيا عن : « التصورات الفلسفية والنتائج العملية ..

(١٨٩٨) في ص ٤٢٧ — ٤٢٨ من :

Collected Essays and Reviews (N. Y. 1920).

(٢) انظر ص ٢٨ من :

== John Dewey : A Common Faith (New Haven, 1934).

عن العنصر الدينى للتجربة الإنسانية لا فى ضروب الشذوذ فى الوعى الخاص ، بل فى « التجربة المشتركة » ، فهو يعتبر الإيمان الدينى كشيء يمكن للناس أن يشتركوا فيه بل وينبغى عليهم ذلك ، ويوحد بينهم فى عملهم الجذرى الذى ينهضون به ليربطوا معاً بين ما يمارسونه كواقع وما يتخذونه كمثل أعلى . والله كرمز لهذا الاتحاد بين المؤمنين وكإسم لهذا الاتحاد الجزئى بين الواقع الراهن والمثالية ، هو موضوع اللولاء أكثر منه موضوع للتأكيد . « فديوى » من ثم يكتفى بحد أدنى من اللاهوت ومن علم الكون ، و بحد أقصى من التحررية الطبيعية .

وقد يكون من الممكن أن نفوه بتنوعات أخرى عديدة لها مغزاها فى الأصالة التجريبية ، ولكن هاتين الصورتين « جيمس » و « ديوى » قد تكفيا للدلالة على الطرائق التى أعادت بها البرجماتية نظرية الإيمان إلى سيرتها الأولى ، وإسقاط الثقة فى جميع المنظمات والسلطات واللاهوت والعقائد المصطلح عليها . بيد أنه أشد أهمية من النظرية البرجماتية فى الإيمان ، كانت فكرة تجربة دينية كشيء انفعالى مباشر صوفى ، تفهم فى نطاق علم النفس بل وعلم الأثنروبولوجيا ، وتلقى ضوءاً على الطبيعة البشرية وعلى التكييفات الإنسانية أكثر من إلقائها الضوء على العالم ككل .

إن اهتمام « جيمس » الدائب بالدين ومذهب المؤلهة ، والذى كان على

== لاحظ أيضاً ما كتبه ابنه وهى ترجم حياته ، وهى هنا تشير إلى السيدة زوجة « ديوى » : « كان لها طبيعة دينية عميقة ولكنها لم تقبل أبداً أية عقائد كنسية . وقد اكتسب زوجها منها الاعتقاد بأن الموقف الدينى هو الموقف المنتمى للتجربة الطبيعية ، وأن اللاهوت والمنظمات الكنسية قد جمدته بدلاً من أن تنهض به . »

انظر ص ٢١ من :

Jane M. Dewey, «Biography of John Dewey» in P. A. Schilpp (ed) : The Philosophy of John Dewey (Evanston, Ill., 1939).

اليقين عاملاً رئيسياً في شعبية البرجماطية ، قد جنح بكثير من أصدقائه ذوي الأذهان الأشد عناداً الذين كابدوا من أجل إخراج الإحساس من الفلسفة الأخلاقية ، وتزويد البرجماطية بالجانب الشاق للواقعية السياسية والاقتصادية . وبين هؤلاء لم يكن ثمة واحد أشد صراحة من « جستيس أوليفر ويندل » الذي ساهم في كثير من المناقشات الميتافيزيقية الأولى في « هارفارد » والذي احتفى بكتاب « جيمس » « علم النفس » ، والذي غدا زعيماً معترفاً به للبرجماطية القانونية ، ولكنه كتب إلى صديقه « بولوك » حين ظهر كتاب « جيمس » البرجماطية ما يلي :

« أظن أن البرجماطية هي خدعة مسلية — مثلها مثل معظم تأملات « وليم جيمس » — متميزة من إدراكاته الإيرلندية الرائعة للحياة التي كتبت بطريقة ممتازة . فكل هذه التأملات تبدو لي من نمط إجابته على المبتهل ، إلى الله في الوعي المتساعي — وعد الروحي بمعجزة . وكما قلت مراراً ، كل ما أعنيه بالحقيقة هو ما لا أستطيع أن أفكر فيه . إن حجة « وليم جيمس » على الإرادة الحرة — وهذا مثال آخر لما كتب من سنوات كثيرة مضت — بدت لي مثل الحجة التي أشرت إليها آنفاً ، تصلح لإرضاء القسس الوجدانيين ، والسيدات . إنني لأفكر دائماً في ملاحظة « لبروكس آدمز » وهي أن الفلاسفة قد استأجرتهم الطبقة الرفهة للبرهنة على أن كل شيء على مايرام . وإنني لأظن أنه على خير ما يرام ، ولكن على أسس مختلفة غاية الاختلاف ... فهدف كل شيء وغايته ديني . . . ولكني لا أعتقد أننا سمعنا منه في الموضوع ما يشير إلى هذه النتيجة » ^(١) .

(١) M. De Wolfe Howe (ed.), Holmes—Pollock Letters (Cambridge 1941), I, 138—140.

ومع ذلك « فچستيس هولمز » كان له نمطه في مجال المشاعر والأحاسيس :
مجد معركة الحياة ، وقيمة الفعل الحاسم ، وعدم جدوى البحث عن معانٍ قصوى .
« إن الحياة هي الفعل ، هي استخدام قوى كل إنسان — فاستخدام هذه
القوى إلى أقصى حد هو بهجتنا وواجبنا ، وهذه هي الغاية التي تبرر ذاتها
بذاتها »^(١) .

« خذوا الحياة على أنها غاية في ذاتها — فالحياة تؤدي وظيفتها — فقط
لذتنا المتقدمة هي فيما ندعوه ضرباً أسمى . وإن أعجب فعجبي أن تكون فكرة ما
أشد أهمية من وجهة النظر الكونية من الأدماء »^(٢) .

مثل هذا الاحتفال بمجرد الإثارة الحيوية قد نقر منه « چيمس » نفور .
« هولمز » من تأملات « چيمس » الدينية .

« إنه لأمر صبياني في نظري ، و « وندل » ينسى دائماً أنه بمقتضى شروطه
يستجيب الناس الحريصون على أداء الواجب إلى قانون . ومع أنهم يعيشون بمشقة ،
وينعمون بمحركاتهم مع الشياطين المعارضين لها ! إذن فدعهم لحالهم . . . إن
مجرد الإثارة هو مثل أعلى غير ناضج لا يستحق الموافقة الرسمية له بحكمة
العليا »^(٣) .

إن الفردية العاطفية الملهمة التي دعا إليها « هولمز » لم تكن فلسفة جديدة
بين « اليانكي » ولم تكن لها علاقة مباشرة بالبرجماطية ، ولكن عندما طبقها
تطبيقاً دقيقاً على الحكم القانوني ولدت نظرية مثيرة للتشريع القانوني ، وبدأت
الحركة التي كانت لها أهمية كبرى والتي عرفت بالبرجماطية القانونية أو الواقعية .

(١) س ٨٥ من :

Oliver Wendell Holmes : Speeches (N. Y. 1913).

Holmes—Pollock Letters, II, 22:

(٢)

Perry, op. cit; II, 251.

(٣)

لقد طبق « هولمز » نظرية « جيمس » ضد مذهب الأدرية على القانون العام .
« إن حياة القانون . . . لم تسكن منطقية ! وإنما كانت تجربة . فضرورات
العصر التي نحس بها ، والنظرية الأخلاقية والسياسية السائدة ، وحدوس السياسة
العامه ، التي يجاهر بها أو التي لا نشعر بها ، وحتى الآراء المتعترضة التي يشارك
فيها القضاة عامة الناس من مواطنيهم ، كان لها أثر أعظم من القياس الصوري في
تحديد القواعد التي ينبغي أن يحكم الناس بمقتضاها »^(١).

يمثل هذه التجريبية كنقطة ابتداء، صاغ « هولمز » في سنة ١٨٩٧ تعريفه
البرجاطي المشهور للقانون « كتنبؤ بمجال قوة الشعب من ثنايا عمل المحاكم » . وفي
نفس خطبته المشهورة « طريق القانون » أردف يقول :

« لعلنا شككت فيما إذا كان من المكسب لنا أن نمحو من القانون كل
كلمة ذات مغزى أخلاقي . ونختار كلمات أخرى تحمل أفسكاراً شرعية لا لون لها
خارج نطاق القانون . إننا سنفقد ثمثد السجلات الباقية لقدر كبير من التاريخ ،
ومعظم ما انعكس من الارتباطات الأخلاقية ، ولكن إذا خالصنا أنفسنا من
خبط لا ضرورة له ، لكسبنا كثيراً في وضوح فكرنا . إن لغة القرار القضائي هي
بالضبط لغة المنطق . والنهج المنطقي والشكل المنطقي يحبدان هذه الرغبة في اليقين
وفي الاطمئنان التي توجد في كل ذهن بشري . ولكن خلف الشكل المنطقي ثمة
حكم على الجدارة والأهمية النسبية للأسس الفقهية للتنافسة . . . ثمة معركة
محبوبة، الوعي بها وعى غير كامل ، بصدد مسألة السيادة الفقهية ، وإذا ظن أحد
أن في الوسع الحسم فيها ، بطريقة قياسية أو بصفة نهائية ، فلا يمكنني إلا أن أقول .
إنه مخطيء نظرياً .

(١) ص ١ من :

Oliver Wendell Holmes : The Common Law (Boston, 1881)

فالقانون لا يستطيع أن يجد تبريراً أفضل من أعمق غرائز الإنسان .

فالفلسفة لا تزودنا بالبواعث ، ولكنها تبين للناس أنهم ليسوا حقي لأهم يفعلون ما يريدون من قبل أن يفعلوه »^(١) .

هذه النزعة الإرادية الأصلية في الفلسفة الفقهية ، كانت أكثر من هجوم على نظرية القانون القياسية العتيقة التي نظمها من قبل المدرسة التاريخية التطورية في التشريع ، كانت تطبيقاً فعالاً لقاعدة « بيرس » في التعريف التصوري على الإجراءات القضائية . فقد كان في وسع القاضي على أساس فلسفة « هولمز » أن يتجه نحو النتائج التجريبية للتشريع كي يحدد معنى قانون من القوانين . وقد فتح هذا الباب على مصراعيه لما سمي فيما بعد بالتشريع الاجتماعي ، وغدت المحاكم ممثلة للسياسة الحكومية . وقد عالج « هولمز » نفسه النزعات الجماعية في التشريع بشراسة ، ولكنه كان يحتملها ويعمل على تعزيزها حين كانت تعبر بوضوح عن إرادة الهيئة التشريعية ، وإن كان من حيث هو مواطن يستنكرها كنزعات استبدادية . فلم يكن يسعه أن يدسّ عقله في أعمق الغرائز عند الناس أو يظن أن من واجبه الأخلاقي أن يقف في طريق « العواطف الشعبية » كما توحى بذلك . النظرية القديمة في الضوابط والموازن . وقد كان شخصياً عدواً للنزعة الأخلاقية وكان يعتبر أنه يسدى للقانون خدمة حقيقية إذ يجرده من هيئته السوداء ، وعباءته الكنسية ، ووضعه المميز بين المنابر ، ليضعه في موضوع ثابت على قاعدة المنفعة في السوق^(٢) .

(١) ص ١٧٩ — ١٨٣ ، ٢٠٠ ، ٣١٦ من :

Oliver Wendell Holmes: Collected Legal Papers (N.Y.1920).

والنص الأخير مأخوذ من مبحثه عن « القانون الطبيعي » .

(٢) ومع ذلك فقد واصل حياة الجنتمان الدمة ، وبدأ يأنف من المشقات المضنية التي قضت بها نظرياته على قضاة المستقبل . والفقرة التالية من خطاب إلى السير « فردريك بلوك » —

و بقی علی «روسکو باوند» فی النظرية، و «چستیس براندايز» و «کاردوزو» فی التطبيق ، أن ینمیّا تشريعاً اجتماعياً فی کنفه تشد المبادئ الأخلاقية والسياسة الاجتماعية أزرّاً بعضها البعض .

« یضع القاضی القانون الراهن بأن یطبق المبادئ والقواعد والمقاييس علی حالات مشخصة ، ملاحظاً مجراها العملی ، ومكتشفاً بالتدریج بتجربة علل كثيرة كيف یطبقها بحيث یحقق العدالة بواسطتها ...

» إن انبثاث الأخلاق فی القانون من تطور العدل ، لم یکن بفضل التشريع . ولكنه نجم عن عمل المحاكم . فاستغراق معاملات التجار فی القانون ، لم یتحقق بالشرائع بل بالقرارات القضائية . فحين اتجه تيار الفكر التشريعی ، والقرار القضائي إلى المجرى الجديد دلّ منهجنا الأنجلو أمريكي فی التجريبيّة القضائية علی أنه منهج مناسب . وحين تزود قانوننا العام بمقدمات جديدة ، كانت لديه الوسيلة لتطور هذه المقدمات بحيث تواجه مطالب العدالة ، بصب النتائج فی قالب منهج علمی . وفضلاً عن ذلك كانت له قوة اكتساب مقدمات جديدة ، كما فعل فی تطور العدل وفي استغراق المعاملات التجارية ، والحق ، إن ثمة تغيرات أساسية

تکشف عن هذا الصدام بين کبريائه الشخصی وبين تشريعه الديمقراطي : « جاءني «براندايز» ساخراً من مماعلي فی الصيف . قال لي : أنت تتحدث عن إصلاح ذهنك وأنت تستخدمه فقط فی الموضوعات المألوفة لك . فلم لأحاول شيئاً جديداً ، بأن تدرس مجالا معيناً من مجالات الواقع ؟ خذ مثلاً صناعات النسيج فی « ماساشوستس » فبعد قراءة التقارير قراءة وافية يمكنك أن تذهب إلى « لورانس » وتكون فكرة عما هي عليه فی الواقع . ولكنني أمقت الواقع . فأنا أقول دائماً إن الغاية الرئيسية للإنسان هي أن يصوغ قضايا عامة — فضلاً عن أنه ليس ثمة قضية عامة تساوي دائماً . ومن الأكيد أن قضية عامة هي مجرد خيط للواقع ، ويخامرنی بعض الشك فيما إذا كان من الخبر لنفسی الخالدة أن تغرق فيها . ومن الخير أيضاً لإنجاز واجباتي ، ولكنني أضيق من المال أو بالأحرى أكره أن أتخلّس عن الفرصة لأقرأ هذا وذاك ، من الذي ينبغي الإنسان الجنّتان أن يقرأه قبل أن يموت . ولست أذكر أنني قد قرأت الأمير ليكيا فيللي — ولمني لأفكر فی يوم الحساب » .

(Holmes—Pollock Letters, 11, 13—14).

قد أخذت مكانها في نظامنا القضائي كدنا ألا نلاحظها ، وثمة تحول في تقدم قانون الإجراءات القضائية عندنا من العدالة الفردية في القرن التاسع عشر ، التي كانت تضي تحت اسم العدالة القانونية ، وهو اسم له مغزاه ، إلى العدالة الاجتماعية في أيامنا هذه حتى قبل أن يبرز ذلك التغيير في سياستنا التشريعية»^(١).

هنا تحولت وجهة النظر تحولاً بسيطاً من النزعة الفردية عند « جيمس » و « هولز » إلى الأخلاق الاجتماعية عند « ديوى » و « تافتس » ، وعند « براندايز » و « كاردوزو » ، فالقانون يوجد ، لا ليخدم الإرادات المتنوعة من أجل السلطة في « النضال الذي هو الحياة » ، ولكن لكي يشبع المطالب بالفرن الذي هو الحكومة .

« بدأ المشرعون يفكرون في حدود المطالب أو الرغبات الإنسانية ، أكثر من تفكيرهم في حدود الإرادات الإنسانية . وبدأوا يرون أن ما كان عليهم عمله لم يكن مقتصرأ على تحقيق المساواة أو الإنسجام بين الإرادات ، ولكن إذا لم يكن هنالك سبيل لتحقيق المساواة فلا أقل من تنسيق إشباع المطالب . وقد بدأوا يزنون أو يوازنون ويوفقون بين المطالب أو الرغبات ، كما كانوا فيما مضى يوازنون ويوفقون بين الإرادات . وقد بدأوا يظنون أن غاية القانون ليست في أن يكون الحد الأقصى من إثبات الذات ، بل أن يكون الحد الأقصى لإشباع المطالب . ومن هنا فقد ظنوا في وقت ما أن مشكلة الخلق والتشريع والسياسة هي في صميمها مشكلة تقييم ، مشكلة العثور على معايير للقيمة النسبية للمصالح . ففي التشريع والسياسة ارتأوا أننا يجب أن نضيف للشكالات العملية لإمكانية جعل المصالح فدالة من خلال عمل الحكومة القضائي أو الإداري .

(١) ص ١٧٦ ، ١٨٤ — ١٨٥ من :

Roscoe Pound : The Spirit of Common Law (Boston, 1921).

ولكن السؤال الأول كان بصدد المطالب التي يمكن إقرارها ، والمصالح التي يسلم بها ويعمل على تأمينها . وبجرد الاحتياجات أو المطالب أو المصالح التي تثبت والتي تسعى لتأمينها القانوني ، علينا أن نقدر قيمتها ، وأن ننتقي ما نقر به ، وأن نحدد الحدود التي يكون لها في نطاقها أثرها بالنسبة للمصالح الأخرى التي تم إقرارها ، وأن نتأكد من المدى الذي يمكننا في كنفه أن نجعل لها مفعولها بالقانون ، على ضوء التحديدات التي تلازم فعلاً قانونياً مجدياً .^(١)

« فنحن الأمريكيين لا نرتبط فقط بالعدالة الاجتماعية بمعنى تجنب الأشياء التي تجلب الألم والأذى ، مثل التوزيع غير العادل للثروة ، بل نرتبط أيضاً بأدى ذي بدىء بالديمقراطية . إن العدالة الاجتماعية التي نناضل من أجلها هي عرض لاحق لديمقراطيتنا وليست هي الغاية الرئيسية . هي بالأحرى نتيجة الديمقراطية — وربما كانت أرق تعبير عنها — ولكنها تستند إلى الديمقراطية التي تتضمن أن يكون الحكم للشعب . ومن ثم فالغاية التي نناضل من أجلها هي الوصول إلى أن يكون الحكم للشعب ، وينطوي هذا على الديمقراطية الصناعية إنظواءه على الديمقراطية السياسية .

« هل يمكن أن يكون أى إنسان حراً على الحقيقة وهو في خطر دائم من أن يكون معتمداً على مجرد بقائه على شخص ما وشيء ما غير اجتهاده وسلوكه؟ إن الاعتماد المالى على الغير لا يوافق الحرية إلا حين يجاب المطلب على قاعدة الحق لا على أساس المحاباة .

« إن حرية الفرد هي شرط جوهري للديمقراطية الناجحة مثلها مثل تربيته . فإذا أتاحت الحكومة توافر الظروف لنشأة طبقات واسعة من المواطنين الذين يعتمدون مالياً على الغير ، فإن ما يخفف من حدة الشر الكبير هنا هو على الأقل

(١) ص ٨٩ — ٩٠ من :

Roscoe Pound : An Introduction to the Philosophy of Law (Haven, 1922).

أن الحكومة تأخذ على عاتقها على نحو ما العبء الناجم عما تعانيه من نقص أو تلجأ إلى الغير لتنهض به .

ألا إن ثمن الوصول للحرية هو عادة ثمن باهظ^(١) . وعلى الجناح الأيسر من هذه الحركة التجريبية في القانون الأمريكي جماعة يطلق عليها الواقعيون الذين يتطلعون إلى علم موضوعي للقانون ، متحررون من المبادئ الأخلاقية ومن « المسلمات التشريعية » في الأشكال الأخرى من « العبث الترانسندانتالي » . وهم يخشون أن يشطح أبطال التشريع الاجتماعي تحت ستار النظريات النفعية للسعادة العامة ، نحو بعض الغايات الاجتماعية العامة ، والعقائد الديمقراطية ، ومبادئ النظام القانوني ، ومعايير أخلاقية أخرى ليست في الحقيقة تجريبية . وهم يبحثون عن « علم معياري » مبني على الأهداف الراهنة والمصالح القائمة للناس لا على غايات أوقيم عامة . وتأكيدهم منصب على القانون المدني أكثر من انصبابه على القانون الجنائي ، وهم يرون مشكلات القانون كما ينبغي أن يراها المحامي — هي مشكلات التنبؤ بقرارات قضائية ، وهم يرومون أن يتأكدوا من أن أية قواعد قانونية وأية قيم أخلاقية دخلت التشريع ، هي على الدقة أدوات ووسائل في الإجراء العملي للحسم بين المطالب المتنافسة . حتى يمكن التحقق منها تجريبياً ، وأنها ليست مجرد أقوال عَفْوية تزود القرار بروق من الظاهر وليكنها لا تقوم بأي عمل فكري .

وثمة تنوع مماثل لذلك التنوع الذي يتبدى في التناول البرجماتي للقانون يواجهنا حين نفحص التناول البرجماتي للسياسة . لقد كان « وليم جيمس » بمزاجه وفلسفته فردياً ، فقد كان يفرع من « الضخامة » من حيث هي ، وكان

(١) ص ٣٨٢ ، ٣٦٩ من :

Alfred Lief (ed) : The Social and Economic Views of Mr. Justice Brandeis (N. Y. 1930).

يفر من كل شيء ماعدا السياسة المحلية ، وكان يكره النزعة الاستعمارية كراهية شديدة ، وكان يعتقد في البطولة وفي الحياة المفعمة بالنشاط ، ولكنه تصور هذه الفضائل تصوراً شخصياً تماماً وفي نطاق ضيق ، وقد كان متعاطفاً مع بعض المناضلين الأفراد ومُسدياً العون لهم ، ولكنه بصدد الاتجاهات والصراعات السياسية على النطاق الواسع — باستثناء القتال ضد الاستعمار — أظهر اهتماماً فلسفياً ضئيلاً . وعلى العكس من هذا، نمت « ديوى » مذهبه الأخلاقى تنمية واسعة في كنف الاتجاهات السياسية والإقتصادية في عصره ، وكان معنياً إلى أقصى حد بالجمهور ومشكلاته ، حتى إنه قد ارتفعت الشكوى من وقت لآخر بأنه لا يؤمن بالمرء بالشخصيات الفردية، ومع هذا ففلسفة « ديوى » الاجتماعية مبنية على مذهبه الأخلاقى في التحقيق الذاتى ، وما يطلق عليه « النزعة الفردية الجديدة » هو الاعتقاد فى أن العمل الجماعى والتجربة الجماهيرية ضروريتان لتزويد أى فرد « بحرية فعّالة » وبفهم عملى لما تنطوى عليه مصالحه وحاجاته العملية . وأصبح « ديوى » إمام الإشتراكية الأمريكية وقديسها وحاميها .

ومع ذلك فاهم اتاريخنا من الآراء السياسية للفلاسفة البرجماطيين ، العادات البرجماطية فى التفكير السياسى التى نمت بطريقة تلقائية متفاوتة عند السياسيين العمليين ، إلى أن ظهرت للوجود أيديولوجية واعية للتجربة الأمريكية الاجتماعية الحديثة ، وهى وإن لم تنخرط بعد فى سلك مذهب مقوّم خير تقويم ، يمكن أن نقربها كنظرية اجتماعية أمريكية بصفة خاصة . ومن سوء الحظ أن هذه النظرية معروفة معرفة أوضح كقوة اجتماعية منها كبفاء لنظرية ، ولكن فى وسعنا أن نرسم رسماً تفريدياً قسماتها الرئيسية ، على أن نقر فى أذهاننا أنها عرضة للتغير .

ولقد كان من الواضح أول كل شيء أن هذه الأيديولوجية سلبية لفشلها

في وضع فلسفة للتاريخ، وهذا الفشل دليل بليغ على مزاجها البرجماتي . وحتى التفسير الاقتصادي للتاريخ الأمريكي الذي شق طريقه عند المؤرخين بتأثير الماركسيين، وكان ينتظر أن يجعل للسياسة الأمريكية طابعاً أشد واقعية من التاريخ الذي اصطلمح عليه ، حتى هذا التفسير قد تخلى عنه فيما بعد (وبتسرع بالغ) « بيرد » وأصدقائه الآخرون . وظل هذا التفسير للتاريخ أداة فنية بين يدي المؤرخين أكثر منه إطاراً فلسفياً للتاريخ بوجه عام . فلا الماركسية ولا أية فلسفة أخرى للتاريخ منذ سقوط الحماس الهيجلي ، قد أثرت تأثيراً جاداً في الفلسفة الاجتماعية الأمريكية . فأصحاب اليوطوبيا الأمريكيون والمتأمركون ، والفلاسفة المسيحيون يأسرون بين حين وآخر الخيال الشعبي ، ولسكنهم في الجملة أقل فاعلية في إعطاء طابع تاريخي منهم في المساهمة في الاهتمام الغالب بالطبيعة البشرية من جانب وبالإيمان بالتقدم من جانب آخر فالإيمان الأمريكي الحديث بالتقدم قد أسس لا على التاريخ ، بل على الثقة في مواردنا الإنسانية والطبيعية . ويمضي بنا هذا إلى سمة ثانية من سمات البرجماتية السياسية ، فهي أولاً نظرية قوة ، أو بالأحرى نظرية قوى ، نظرية تعدد وفرص . ومقاله « ديوى » عن الفلسفة بعامة يبدو بوجه خاص عاكساً لروح الفلسفة السياسية الأمريكية الحديثة .

« ستضيع الفلسفة في أمريكا بين مضع طعام تاريخي حتى يستحيل إلى أنسجة خشبية أو دفاع عن قضايا خاسرة (خاسرة بالنسبة للعالم الطبيعي) أو نزعة صورية مدرسية ، مصممة ، مالم تسكن في استطاعتها أن تجعل أمريكا على وعي بحاجاتها الخاصة ، ومبدئها الواضح للعمل الناجح »^(١) .

وكانت « شيكاغو » مقر قيادة هذه الفلسفة . وقد سبق أن نلخصنا آنفاً

(١) ص ٦٧ من :

John Dewey and others, Creative Intelligence (N. Y. 1917).
(م ٢٦ — الفلسفة الأمريكية)

علم النفس الاجتماعى الذى طوّره هنالك « ديوى » و « تافنيس » و « ميد » و « قبلين »^(١) . فقد صاغوا نظرية للديمقراطية لا كشكل للحكومة فحسب ، بل أيضاً كضرب من المعيشة المترابطة مؤسسة على أن الفردية والحرية من إنتاج المجتمع ، وأن المجتمع الديمقراطى هو المجتمع الذى يلحق منظماته بالهدف الجذرى الذى يتيح لأعضائه أن ينشأوا عقلياً وعاطفياً فى كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة ، و بأن يكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة فى عملية الضبط الاجتماعى والمادى . وقد طبق « ديوى » هذا المثل الأعلى فى إصلاح التربية وطبقه « چين آدامز » فى إصلاح المجتمع الحضرى ، والعلاقات الدولية ، وطبقه « قبلين » و « آيرز » فى إصلاح الأدوات الصناعية والأسهم المملوكة . وقد اكتسبت الفلسفة صبغة فنية مذهبية كنظرية للحكومة بفضل « آرثر . ف . بنتلى » وثلاثى شيكاجو « تشارلز مديان » و « ه . و . لاسويل » و « ت . ف . سميث » . وقد أظهر « سميث » خاصة كيف يمكن أن تطبق الفلسفة البرجاءطية على نظرية المساواة ، وعلى فن التوفيق ، وعلى أخلاق « السلوك البرجاءطى » . وكان « بنتلى » و « بيرد » ، و « مريام » قادة فى صياغة السياسة فى حدود التفاعل بين « الجماعات الضاغطة » (صاحبة النفوذ) ، وبذلك تزودنا ببديل عملى تعددى عن التصورات الماركسية للصراع الطبقي فى مجتمع حيث تسكون الطبقات غامضة والصراعات مستمرة . وحمل لواء هذه الفلسفة بعد ذلك فى صورة « الاقتصاد التجريبى » « تجول » وفضوليون آخرون جدد إلى واشنطن حيث امتحنت أسمى امتحان .

وقد واجهت التجربة الأصلية مهمة أشد دقة حين استدارت من هذه الفنون الاجتماعية الغليظة إلى الفنون الجميلة . وقد نهض « چون ديوى » و « ألبرتس » .

(١) ارجع الى ما قبله (س ٢١٧ ، ٢٢١ من النص الأصلى) .

«بارنس» بتطبيق التحليل التجريبي والبرجماتي تطبيقاً بلغ عندها الذروة في محاولتهما تحليل النشاط الفني وإظهار كيف أن الفنون الجميلة ومعظم المتع الخيالية في «التجربة الاستهلاكية» تستمر مع اهتمامات الحياة اليومية . وقد أظهر «بارنس» كيف أن كلاً من الفنان، الذي يعد الفن بالنسبة إليه مهارة أو تكتيكاً للإبداع، والمتذوق الذي يستمتع بأعمال الآخرين، يحتاج للذكاء التحليلي، ولقواعد سلوكية، والمشاركة، ومن ثم فالتجربة الجمالية، ليست على أقل تقدير بأقل ذكاءً وارتباطاً بالمجتمع من التجربة العلمية والتكنولوجية . وقد نهض «ديوي» بالقدر الأعظم في وضع هذه القاعدة لأنها زودته بفرصة رائعة ليظهر كيف أن الاستمتاع بالغايات ومتابعة المقاصد ترتبط إحداها بالأخرى .

«حين تنفصل الموضوعات الفنية عن ظروف مصدرها، وعملها في التجربة، ينبني حائط حولها يكاد يجعل مغزاها العام الذي تبحث فيه النظرية الجمالية، معتماً . وبهذا يحصر الفن في مملكة منفصلة، ينقطع فيها عن الارتباط بخامات ومقاصد كل شكل آخر من أشكال الجهود الإنساني، ما هو بسبيله وما أنجزه . ومن ثم فهذه المهمة الأولى ملقاة على عاتق من ينهض بالكتابة عن فلسفة الفنون . هذه المهمة هي أن يحافظ على الاتصال بين أشكال التجربة المصقولة والغليظة، وهي أعمال الفن، وما يرى كل يوم من أحداث وأفعال وآلام وهي ما يقر الجميع أنه يشكل التجربة^(١) .

«ونحن نصل إلى نتيجة بصدد العلاقات بين الفن كأداة وبين الفن الجميل . وهذه النتيجة تمارض مع ما يرمى إليه علماء الجمال الإنعزاليون، أعني أن الفن الجميل إذا أخذ بوعى على ما هو عليه، فهو في كلفيته فن أدواتي على التخصيص .

(١) ص ٣ من : John Dewey : Art as Experience (N. Y. 1934).

فهو حيلة في مجال التجريب من أجل التربية . وهو يوجد من أجل استخدام متخصص ، استخدامه كتدريب جديد لضروب الإدراك الحسى . فالمبدعون لمثل هذه الأعمال فى الفن جديرون حين ينجحون بذلك العرفان الذى نختم به . مخترعى الميكروسكوبات ، والميكروفونات ، وفى النهاية ، يفتحون الآفاق لموضوعات جديدة نلاحظها ونستمتع بها . هذه خدمة خالصة ولكن عسراً يجمع بين الخلط والاضطراب والغرور ، يدعى لهذه الأعمال التى تحقق هذه المنفعة الخاصة « اسم الفن الجميل » ^(١) .

من هذا النص المقتبس الأخير ، بل ومن معظم كتابات « ديوى » ، يحس المرء أن جميع الأشياء تستخدم من أجل « التربية » . فهو يقول : « الفلسفة هى النظرية العامة للتربية » . ويمكننا أن نخلص أيضاً بأن الفنون هى التطبيق العام للفلسفة . وحديثنا بهذه الطريقة عن حياة الذهن كعملية للتربية ، معناه استخدام كلمة تربية بمعنى واسع جداً . ولكن من وجهة نظر التجربة الأصلية ليس من الصدفة أن تتصور التربية فى هذا النطاق الواسع . فقواعد النظام فى حجرة الدراسة ليست — كما أشار إلى ذلك « ديوى » فى كتبه الأولى وأكثرها تأثيراً « المدرسة والمجتمع » — إلا مرحلة مبكرة لقواعد النظام الجذرية فى الحياة الإنسانية . فليس هنالك ما هو أكاديمى فى التعلم ، وليس فى الوسع وضع حدود له .

« إن تربيتنا الحالية . . . متخصصة على مستوى عالٍ ، وهى ذات جانب واحد وضيقة . فهى تربية يكاد يتحكم فيها تحكما تاما تصور التعليم فى العصور الوسطى . فهى تلوذ فى الجانب الأكبر منها بالوجه الفسكرى لطبائنا ، برغبتنا فى أن نتعلم ، وفى جميع المعلومات وفى امتلاك رموز التعليم ، وهى لا تلوذ بدوافعنا وميولنا .

(١) ص ٣٩٢ من :

John Dewey : Experience and Nature (Chicago, 1925).

ينبغي أن نصنع وتفعل ونبدع ونتج، سواء في صور المنفعة أو الفن. أما إن ثمة اعتراضاً على التدريب اليدوى والفن والعلم بأنها تكنيكية ومتجهة نحو نزعة التخصص، الخالص، فهذه شهادة طيبة كمثل الشهادة التي يمكن أن يزودنا بها هدف التخصص الذى يسيطر على التربية الجارية. وما لم تكن التربية معادلة للمتابعات الفكرية الخالصة، بالتعليم من حيث هو كذلك، فإن جميع هذه الخلمات والمناهج يمكن أن نتلقاها بأقصى ترحاب.

« وبينما يعتبر التدريب لمهنة التعليم كنمط من الثقافة، مثله مثل التربية المتحررة، فإن تدريب الصانع والموسيقى والمحامى، والطبيب والمزارع، والتاجر أو مدير العمل فى الطريق الحديدى يعد تدريباً فنياً ومهنيّاً خالصاً. والنتيجة هى كل ما نراه حولنا فى كل مكان — تقسيم الناس إلى « مثقفين » و« عمال »، والفصل بين النظرية والتطبيق. وبينما يتحدث أئمة رجال التربية عندنا عن الثقافة وعن تنمية الشخصية. إلخ كغاية وهدف للتربية، فإن الغالبية العظمى من أولئك الذين يتولون التعليم فى المدرسة يعتبرون الثقافة كأداة عملية محدودة يحصلون بها على قدر من العيش والزبد يدبر حياة محددة. وإذا كان علينا أن نتصور غايتنا التربوية بطريقة أقل انطواءً، وإذا كان يمكننا أن ندخل فى عملياتنا التربوية وجوه النشاط التى تلوذ بأولئك الذين ينصب اهتمامهم السائد على أن يعملوا ويصنعوا، خفى وسعنا أن نجد أن سلطة المدرسة على أبنائها أشد حيوية أو أطول مدى، وشاملة لثقافة أكثر... »

« وإدخال الاهتمامات الإيجابية، والدراسة الطبيعية، ومبادئ العلم والفن والتاريخ، وتأجيل الاهتمامات الرمزية والشكلية إلى مرحلة ثانوية، والتفكير فى الجوانب الأخلاقية فى المدرسة، وفى علاقة التلاميذ بالمعلمين — وفيما يتصل بقواعد السلوك، إدخال عوامل إيجابية وتأثيراً وتوجيهاً ذاتياً — كل هذه ليست

مجرد أحداث عرضية، وإنما هي ضرورات لتطور اجتماعي أوسع

« وإنما لو اعتقدنا في الحياة . . . لغدت كل مهنتنا ومنافعنا . . . ولغدنا التاريخ كله والعالم كله ، أدوات نستغيث بها وخامات للثقافة . . . بالنسبة للخيال » .
ومن خلال ذلك ثروة الحياة وتنظيمها . . . وبينما لا نرى الآن إلا العمل الخارجي .
والإنتاج الخارجي ، فهناك خلف جميع الفتايج البادية ، إعادة تكيف الموقف العقلي ،
والرؤية الواسعة المتعاقبة ، والإحساس بالقوة النامية ، والقدرة الجديدة لجعل الفراسة .
والطاقة شيئاً واحداً هي ومصالح العالم والإنسان . وما لم تكن الثقافة انصقلاً
سطحياً ، وقشرة من الماهو جنى على خشب عادي ، فإنها بالتأكيد ما يلي : نمو
الخيال في مرونة واتساع وتعاطف ، إلى أن تتزود الحياة التي يحيها الفرد بمعرفة
حياة الطبيعة والمجتمع»^(١) .

وافظا « الديمقراطية » و « التربية » لفظان مترادفان من الوجهة العملية في
فكر « ديوي » ، وكلاهما يدل على الحياة وفقاً لمبادئ التجربة البينية الأصلية .

« الديمقراطية هي الاعتقاد في قدرة التجربة الإنسانية على خلق الأهداف .
والمناهج التي تنمو بهما تجربة أبعد وأغنى . وكل شكل آخر من أشكال الإيمان .
الأخلاقي والاجتماعي يستند إلى فكرة أن التجربة يلزم أن تكون خاضعة في
نقطة أو في أخرى ، لشكل ما من أشكال الرقابة الخارجية ، لسلطة ما يزعم أنها
توجد خارج مجال التجربة . الديمقراطية هي الإيمان بأن عمل التجربة أهم من أية
نتيجة خاصة نصل إليها ، بحيث أن النتائج الخاصة التي نصل إليها لها قيمة نهائية .
حين تستخدم فقط في إثراء العمل الجاري وتنظيمه . وما دام عمل التجربة قادراً
على أن يكون تربوياً ، والإيمان في الديمقراطية هو ذات الإيمان في التجربة والتربية » .

(١) ص ٤١ — ٤٤ ، ٧٢ — ٧٣ من :

John Dewey : The School and Society (Chicago 1900).

وجميع الغايات والقيم التي تقطع عن العمل الجارى تغدو، معوقات ومثبات . فهي تكافح من أجل تثبيت ما تم اكتسابه بدلاً من استخدامه لفتح الطريق وتحديد الطريقة لتجارب جديدة أفضل .

« فإذا سأل أحدهم ما المقصود بالتجربة في هذا المجال ، فإن إجابتي أنها هي التفاعل الحر للكائنات الإنسانية الفردية مع الظروف المحيطة بها ، وبخاصة الملابس الإنسانية ، وهذا التفاعل ينمى ويشيع الحاجة والرغبة وذلك بتزايد معرفة الأشياء على ما هي عليه . فمعرفة الظروف كما هي عليه هي الأساس الوحيد المتين للاتصال والمشاركة ، وأي اتصال آخر يعنى خضوع بعض الأشخاص للرأى الشخصى لأشخاص آخرين . فالحاجة والرغبة — اللذان ينشأ منهما الغرض الذى تسمى إليه الطاقة والانجاء الذى تملكه — يمضيان إلى وراء ما هو موجود، ومن ثم إلى ما وراء المعرفة ، وإلى ما وراء العلم . وهما يفتحان باستمرار الطريق إلى المستقبل الذى لم يستكشف بعد ولم نصل إليه »^(١) .

(١) ص ٢٢٧ :

John Dewey : «Creative Democracy—The Task before Us»,
in The Philosopher of the Common Man (N. Y. 1940).

الفصل التاسع

ظهور النزعة الطبيعية الجديدة والنزعة الواقعية

١ — فلسفته « لوليم جيمس »

إن قارئ المجلدين الضخمين لكتاب « جيمس » « أصول علم النفس » ستصدمه الطريقة السريضة التي تم بها ربط أجزاء الكتاب معاً قال الحق ، إن علم النفس كان لا يزال في تلك الأيام (١٨٩٠) علماً طفلاً ، ولم يكن له بعد بنية مصطلح عليها ، بل لقد كان ثمة لا مبالاة ظاهرة عند المؤلف بصدد الربط بين الفصول ، فكل فصل منها يقف كبحث قائم بذاته ، وكثير منها في الواقع نشر كمقالات . ومع ذلك ، فقارئ الهوامش المستفيضة يلاحظ أن المؤلف يسكاد في كل فصل يشير مشكلات ، يذكر أن حلها غير ضروري بالنسبة لأغراض الكتاب العلمية أو مستحيل ، ويرجى هذه المشكلات إلى الفصل الأخير ، حيث يلتزم أن يناقشها لما لها من طابع تأملي أو ميتافيزيقي يهم الفلسفة . وهذا في ذاته ليس أمراً مفزعاً ، فقد كان شائعاً بين فلاسفة الظواهر أن « يضعوا بين قوسين » بعض الأسئلة الميتافيزيقية . وقد انطلت هذه الحيلة على كثير من القراء المتفلسفين واستبعدوا عمل « جيمس » كله كمتجريدية خالصة ، بينما بحثوا في الفصل الأخير عن مجمل فلسفة « جيمس » . ولكن هذه غلطة خطيرة ، ذلك لأنه في الفصل الأخير وعنوانه « حقائق ومعلومات ضرورية » لم يناقش « جيمس » إلا مسألة واحدة من بين المسائل التأملية العديدة ، وأغنى

بها مسألة الأصل النفساني « كما يدعوها، وهي مشكلة ما إذا كان البناء العقلي من أصل ترانسندنتالي أو تجريبي. وقد حدد موقفه من هذه المسألة « دفعة واحدة »^(١). ويمكن تلخيص هذا الموقف فيما يلي: الترانسندنتاليون على صواب فيما يختص بمسألة الواقع، والطبيعيون على صواب بصدد مسألة العلّة. وهو يقصد « بالطبيين الداروينيين. ويعد هذا الفصل هجمة من هجماته على التجاء « هربرت سبنسر » الساذج إلى « تجربة الجنس » ليفسر البنيات البيولوجية، ويحبذ « جيمس » تفسيراً داروينياً أو « علّة »، أعني أن بنية الإنسان العقلية والأخلاقية هي واحدة من « تنوعات تلقائية » تحدث في مجرى الأحداث وتبقى لما فيها من منفعة. والواضح أن مثل هذه « العلل » الداروينية ليست تفسيرات طبيعية ولكنها مسلمات تطورية. ومن ثم فالمناقشة بأسرها هي دليل آخر على إنباز « جيمس » لاعتقاد « داروين » في « تلقائية » تنوعاته الطبيعية أكثر من إنبازه لإيمان « سبنسر » في الإنسان، وفي عملية آلية متفاوتة لقوانين التعادلي في التجربة. وبدت التلقائية في الطبيعة « لجيمس » فرضاً علمياً إلى حد ما عن المقولات الطبيعية التي اعتاد استخدامها في علم النفس عنده. ويحاول « جيمس » أن يلخص فلسفته بأسرها^(٢) بالإحالة إلى القضية الأساسية في مبحثه السابق عن وظيفة الفكر إلى التجربة، وفي هذا الملخص يتوخى تعريف العلاقات بين حدود أربع جذرية :

١ — الحقيقة الواقعية أو الواقعة التي « توجد في امتلاء الفضاء بالهولي » .

٢ — التجربة، المعطى، « مادة لا متحددة من انطباعات مبشرة » أو

« سياق خام لتجربتنا » من غير الفعل الانتقائي .

(١) William James : Principles of Psychology (N. Y. 1890) 11. 618.

(٢) نفس المصدر ص ٦٣٤ — والهامش الذي يحيل إلى المبحث الذي أعيد طبعه في : « إرادة الاعتقاد » (نيويورك ١٩٠٨) .

٣ — الفكر ، الذى يلائم (٢) مع البنية الأولية للفكر من أجل
٤ — الإرادة ، وهى « أغراض وإشارات الإنسان الذاتية الحاسمة . »
وكتاب « أصول علم النفس » يعنى بالعلاقة المتداخلة بين (٢) ، (٣) ،
(٤) . وفى هذين المجلدين لا يتناول « جيمس » علاقة (١) ، (٤) وهى
القضية الأساسية فى مباحثه ومحاضراته الشعبية والتي لها اهتمام أخلاقى جذرى
بالنسبة إليه شخصياً . والنظرية فى (١) ، الحقيقة الواقعية أو الواقعة ، قد نبذها
« جيمس » ليس فحسب فى كتابه علم النفس ، بل فى جميع كتاباته مع ملاحظة
أنه يأخذ الوجود كأمر مسلم به ، أو أنه واقعى واقعية السذاجة والحس المشترك ،
أو أنه لا يثير « المسألة المثالية » بالمرّة ^(١) ، وحتى مشكلاته الفلسفية تهتم فقط
بالعلاقات الواقعية بين (١) و (٢) ، وبين (٣) و (٤) .

هذا التحليل الواقعى يقع مع ذلك فى تفسيرين مختلفين تماماً للذهن ، كل
تفسير منهما مكتمل بذاته ، معتمد على ما إذا كان « جيمس » يبدأ تحليله
بـ (٢) أو بـ (٤) . فالفلسفة المؤسسة على (٢) يجب أن تسمى نظريته الاستبطانية
للذهن ، أو فينومينولوجيته عن الشعور . فهى تبدأ بعد بعض مقدمات منهجية ،
فى الفصل بين السابع والثامن من كتابه علم النفس ، بفصله التاسع المشهور
« تيار الفكر » . وهو الذى نشر من قبل ذلك بكثير (سنة ١٨٨٤) تحت عنوان
« بعض ما أهمله علم النفس الاستبطانى » . وقد أحال مؤخراً إلى الملاحظات التى
أفضت إلى اكتشاف القضية الأساسية لهذا المبحث .

« منذ سنوات مضت ، حين كانت أفكار « ت . ه . جرين » أشد
الأفكار نفوذاً ، أقلقنى كثيراً نقده للنزعة الحسية الإنجليزية . فقد كان يمكن
لأحد تلاميذه بوجه خاص أن يقول لى دائماً « نعم ! يمكن للحدود أيضاً أن تكون
حسية فى الأصل ، ولكن ما هى العلاقات إن لم تكن سوى أفعال خالصة

(١) أرجع إلى هامش ص ٥٠ ، وص ١٩٥ من « معنى الحقيقة » (نيويورك ١٩٠٩)

للعقل تقع على الإحساسات من عل ، ومن طبيعة أعلى ؟ « وإني لأذكر جيداً الراحة المفاجئة التي أحسست بها عندما أدركت يوماً أن علاقات المسكان كانت متجانسة مع الحدود التي تتوسط بينها . وكانت الحدود أمكنة والعلاقات أمكنة متداخلة » (١) .

وفي الفصل عن إدراك المسكان وفي هذا الجزء كله من كتابه ، كان من الواضح انشغال « جيمس » بالمشكلة المركزية في المثالية الإنجليزية ، أعنى بها كيف يمكن أن تكون العلاقات مرتبطة بالمعطى ؟ . وكانت إجابة « جيمس » البسيطة هي أن العلاقات معطاة شأنها شأن الحدود . وقد أكد حاسة النسبية . وعلى هذا الأساس بنى الفصل العاشر « الشعور بالذات » وفيه نرى فكرة أن « الفكر العابر هو المفكر » . ثم يتبع ذلك الفصول من الخامس عشر إلى الواحد والعشرين . حيث تتبلور نظريته عن « إدراك الحقيقة الواقعية » ، وفي هذا الفصل الأخير (الواحد والعشرين) من مجموعة فصول الكتاب يهتم « جيمس » بالجانب الانفعالي للاعتقاد : فالاعتقاد كما يشرحه هو موقف . وهنا يتبع بصراحة « تين » . ويلخص المناقشة بقوله : « الاعتقاد والانتباه واقعة واحدة . فما ننتبه إليه في هذه اللحظة هو الحقيقة الواقعية » (٢) . ولا بد أن يتضح لأي شخص يطالع هذه المناقشة أن « جيمس » هنا عالم نفسي متمكن ، وهو لا يتحدث عن الحقيقة الواقعية بالمعنى الذي ألمحنا إليه في (١) ، بل عن إدراك الحقيقة الواقعية أو معناها في الشعور .

ومن ثم فهذا الجزء المركزي في كتاب « جيمس » علم النفس يشكل تفسيراً مترابطاً للشعور ، يبدأ من « السياق انخام » أو من الخلط الضخم الساطع .

The Meaning of Truth (N. Y. 1909).

(١) نفس المصدر السابق هامش ص ٣٢٢ .

Principles of Psychology, II, 322 n.

(٢)

اللدوى فى المعطى والذى يبالغ ذروته فى سيكولوجية الاعتقاد ، التى تتطور منها برجماتيته . هذا التفسير الشامل للذهن يتركز على النظرية الباطنية المباشرة للذهن كمعطى ، ويتألف فى جوهره من برهان تفصيلى لما يعرف الآن « كقضية المعطى » . وهو يبسط موقفه بوضوح فى حدود التمييز بين « معرفة التعارف » كما توجد فى المعطيات الأولى للشعور وبين « المعرفة عن » أو المعرفة المنطقية^(١) .

وإذ نمر بهذه الحدود عن ذلك الجزء من نظريته فى الـذهن ، فىمكننا أن نصف هذا الجزء بأنه تفسير لما هو « معروف عن » معرفة التعارف . فالذهن من وجهة النظرية هذه هو هوية « المفكر والفكر العابر . وكل تفكير هو نوع أو آخر من الموقف أو الإحساس . وبعبارة أخرى ، مثل هذا العرض عن الشعور يبلغ ذروته فى تحليل الإنفعالات من حيث هى كذلك ، لا تحليل عللها أو نتائجها . ونظرية « جيمس » هذه هى فينوميولوجية الحياة الانفعالية ، مع التأكيد على مواقف الاعتقاد والتفكير .

ولسكن ثمة فلسفة ثانية فى كتاب « جيمس » (علم النفس) يمكن أن ندعوها نزعتة الطبيعية أو نزعتة الفعالة . فثمة عرض متناسق فى الفصول ١ - ٥ ، ١١ - ١٤ ، ٢٢ - ٢٦ ، لتفسيره البيولوجى للأفعال العقلية ، يصل إلى قمته فى علاجه الطبيعى للإرادة . يقول « جيمس » : « إن علم النفس طبيعى »^(٢) ، وتعريفه البيولوجى لفعل عقلى هو « السعى نحو غايات » .^(٣) ثم يتبع ذلك بعد تحليل فسيولوجى للعمل الوظيفى للمخ فصله المشهور عن « العادة » . فهو يشرح « أن العادات العضوية يرجع الفضل فيها إلى تشكُّل الخلمات العضوية »^(٤) ،

(١) نفس المصدر : ١ ، ١٨٥ - ٢٢١

(٢) نفس المصدر : ١ ، ١٨٣

(٣) نفس المصدر : ١ ، ٥ ، ١١

(٤) نفس المصدر : ١ ، ١٠٥

ثم يربط العادة بالمجهود ويضع قاعدته الدالة على مذهبه وكانت قضية جذرية في الأخلاق عنده « اجعل ملكة الجهد حية » .^(١) ويفضى به هذا إلى بيولوجية الانتباه وإلى النظرية الشاملة للاستدلال ، التي تبلغ ذروتها في فصليه عن التصور والاستدلال . والنقطة الهامة في هذه النظرية هي : « أن المعنى الوحيد للماهية معنى غائى »^(٢) . هذه الفلسفة هي نظرية نمو الذكاء الحيوانى أو الحصافة حتى تبدو عقلاً . وهى تؤكد أن النشاط العملى للذهن يعتمد على عادات التعميم وعلى القدرة على انتقاء « الماهيات » الملائمة للفعل . هنا يؤخذ الذهن كواقعة طبيعية . أو « كحقيقة واقعية » بالمعنى (١) الذى ذكرناه آنفاً ، ونشاطه هو نوع من الحياة أو الفعل المنضبط بما ذكر فى (٤) ، ولكن (٤) أيضاً ، أعنى الإرادة . هى فى نفس ميدان الوقائع البيولوجية ، وقائع « التشكل » . وواضح أن هذا الجزء من كتاب « جيمس » (علم النفس) هو تناول تطورى ، طبيعى ، للذكاء الحيوانى ، والعقل الإنسانى .

واقفصل الأخير فى كتابه « علم النفس » هو تلخيص لمحاولته ربط هاتين النظريتين عن الذهن المختلفتين تمام الاختلاف — فينومولوجية الشعور (التي تنهى بدفاع عن الطبيعة الأولى للأشكال العقلية) وبيولوجية الذكاء (التي تنهى باعتقاده فى تلقائية طبيعية) .

ولسنيين عديدة واصل « وليم جيمس » العمل فى كلتي الفاسفتين باستقلال . نسبي وإن بدا أنه قد أدرك عرضاً أنه واقع فى أزمة خطيرة : وثمة مثل مؤثر عن وعى « جيمس » بالاختلاف الجذرى بين وجهتي النظر ، اللتين تورط فيهما . ذلكم هو تقده « للنظرية الأوتوماتية » على أسس انفعالية ، فقد كان يأخذ

(١) نفس المصدر : ١٢٦، ١

(٢) نفس المصدر : ٣٣٥، ١١

التفسير الآلى الشامل للذهن مأخذ الجد ، حين عن له (وهو يقضى شهر العسل)
أن الحبيبة الأوتومانية وإن تكن كاملة آلياً لن تكون طبيعية مكتملة ومشبعة
بدون الشعور بتبادل الأحاسيس ، والوعى ، والتواجد الباطنى . ومن ثم استخلص
حجته فى ذلك الحين ، وأعادها بعد ذلك ، وهى أن الفلسفة الطبيعية الخالصة
للغرض أو الذهن لن تكون مشبعة أبداً للكائنات الإنسانية ، وإن تكن
مقنعة إلى حد بعيد للعلماء .

وأخيراً قلته بصدد الصراع فى فلسفته انعكس فى عدم قدرته على الحسم فيما
إذا كان من الممكن للأفكار أن تتركب أولاً ، وقد شعر بقياس الإحراج فى
الاعتقاد إما فى ذرات نفسانية أو فى أسس نفسانية خالصة ، ولا أحد منهما كان
ملائماً له . هنا يأتى « برجسون » لتجدته بإقناعه بأن « منطق المثالى فى الهويّة »
إن هو إلا نزعة فكرية مغلقة .

ولكن « جيمس » لم يقف هنا . فإذا أغرى نفسه بأن الشعور ذاته تجربة
وليس وجوداً ، نمتى نظرية علاقات فى الذهن ودعاها بفلسفة « التجربة الخاصة »
« ولكن الواقعيين أولوها فيما بعد بأنها « نسبية موضوعية » . ولكن قبل أن
نفحص هذه الواقعية الجديدة التى كان « جيمس » ميسلاً إليها فى أعوامه الأخيرة ،
يلزم لى أن أقطع عرضى تطور فلسفته لى أصف الطريقة التى طور بها أحد
تلاميذ « جيمس » النظريات المتصارعة عن الذهن فى علم نفس جيمس إلى
ثنائية منهجية .

٢ — ثنائيا « سانتيانا » الفسوفية

إن كلمات سانتيانا ما برحت إنجيلاً عند بعض الأمريكيين الواقعيين، لا لأنه كان فيلسوفاً واقعياً، ولكن لأن بيانه الشعري هو نصوص رائعة للمواعظ الواقعية. وقد أيد الحركة باتساع وحماس برجاطيين. وقد صاغ للواقعية الأمريكية «أساساً طبيعياً» و «إنجازاً مثالياً» معاً. ومع هذا «فسانتيانا» نفسه لم يكن واقعياً بكل قلبه كما لم يكن أمريكياً. ومن أعم المواد وأشدّها جوهرية في العقيدة الواقعية الأمريكية، الولاء للعلم. وما برح المذهب الواقعي متطلعاً إلى بناء ميتافيزيقا، أو على الأقل نظرية في الوجود، ستكون علمية تماماً. ولم يكن «لسانتيانا» إلا قليل من هذه العاطفة، وقد أقم في المجادلات الخاصة بالحركة الواقعية، وبخاصة عن طريق صديقه «شارلز أوجستس سترونج» وقد أثرت هذه المجادلات كتاب «سانتيانا» «الشكية والإيمان الحيواني» (سنة ١٩٢٣) وهو أفضل تقرير عن ثنائيته. (إرجع إلى الفصل السادس القسم الرابع لما كتبه بناءً عن المذهب الطبيعي عند «سانتايانا») وحين اكتشف بعد ذلك مناطقه الأربع للوجود، أكد «حياة الروح» إلى حد أن أشد أصدقائه الواقعيين تشبهاً بالعلم قد انزعجوا. فقد اعتقدوا أن «سانتايانا» قد استسلم لإغراءات إيطالية وبخاصة روما المقدسة. وقد قال هو نفسه إن صديقه الإيطالي «ليونى فيفارنى» علمه أن يأخذ الروح مأخذاً جاداً. وينطوى هذا على أنه قد تعلم أن يأخذ «الحدس» بجداً أكثر مما يأخذ العقل، وكذلك يأخذ الخيال بجداً أكثر مما يأخذ العلم. وحين أعاد النظر في كتابه المبكر «العقل في الحس المشترك» صدمه ما وجد فيه من لبس وخناط. وظن أنه ينبغي له أن يعيد كتابته كله، ولكن إذ ارتأى أن له بعض التقدير كحدث تاريخي، اكتفى بمقدمة جديدة. ومتابعة الانتقال من «العقل في

الحس المشترك « إلى » الشكية والإيمان الحيواني « هو أيضاً متابعة نشأة الواقعية الثنائية من نظريات « جيمس » في علم النفس .

« العقل في الحس المشترك » هو مقدمة لكتاب « حياة العقل » ، يغلب فيه فكرة « جيمس » ، وإن كانت اللغة كلاسيكية . واستخدام اصطلاح « الحس المشترك » في العنوان أمر غريب ، لأن هذا الاصطلاح لا يرد في صلب الكتاب ، ويتضح لأي قارئ أن « سانتايانا » كان يستخدم الاصطلاح ، لا في أى معنى تكتيكي ، ولكنه يستخدمه فقط كما اعتاد « جيمس » استخدامه ليعنى موقفاً من الواقعية الساذجة ، وعدم الميل لمناقشة صحة المعرفة الطبيعية ، وتقبل تام للوقائع المشتركة في التجربة . والكتاب ، مثل كتاب « وليم جيمس » « علم النفس » ، هو وصف للشروط الطبيعية والبيولوجية لنمو العقل بين الناس . وتمضى القصة على مايلي : الاتحاد الحي بين تيار الشعور « التدفق » ، وبين الإرادة أو « الغريزة » يولد نوعين من « التشخيصات » مرهونين بكون التجربة منظمة « بتداع بالتشابه » أو « بتداع بالاقتران » . « فالتشخيصات » كلمة غامضة صيغت ببراعة للتعبير عن فكرة « جيمس » عن « تكثيف » التجربة . فالتشخيصات المؤسسة على التداعى بالاقتران هي أفكار أو ماهيات أو « تشخيصات في الحديث » ، والتشخيصات المؤسسة على التداعى بالاقتران هي « أشياء »^(١) . ووصف « إدراك الماهية » يقود « سانتايانا » ، كما قاد « جيمس » مباشرة إلى النزاع الخاص بأن الفكر عملي .^(٢)

وموضوع « التدفق » بأسره يأتي من التمييز بين « المادة الوجودية اللامتعينة » (وهي الدالة على « الحقيقة الواقعية » عند جيمس بالمعنى (١) في القسم السابق

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦١ — ١٦٢ « العقل في الحس المشترك » .

Reason in Common Sense (N. Y. 1905).

(٢) نفس المصدر ص ١٦٩ — ١٨٢ .

من هذا الفصل) التي يمكن أن تؤخذ كأمر مسلم به ، والمادة اللامتعينة التي تبادىء فيها التجربة الإنسانية الحس المباشر الذي لم يترجم . « سانتاينا » ، مثل « جيمس » ، يعامل هاتين المادتين اللامتعنتين « كمادة لامتعينة » مزدوجة ، وهو يشير إلى مجرى الأحداث « كتدفق مطلق » ويعتبر جريان الأحاسيس والمشاعر كصورة لهذا التدفق . وهو لا يشير إلى هذه المادة اللامتعينة على أنها « طبيعية » ولكنه يحتفظ دائماً بكلمة « طبيعية » كما يفعل الثاليون ، لفكرة سياق الطبيعة ، التي تنبثق من الحس المشترك ، ولكنها تصل إلى حد التعبير الكامل عنها في العلم الفيزيائي فقط وفي فكرة الميكانيزم . والقوى الطبيعية الرئيسية التي يشير إليها هنا هي « غرائز » أو دوافع لا عقلية عند الحيوانات^(١) . وبوجه عام ، من الواضح أنه خلال كتاب « العقل في الحس المشترك » بأكمله ثمة إثارة للغة الاصطلاحية المثالية ، كما هو الشأن عند « جيمس » . ولغة سانتاينا هي إلى حد ما أقرب إلى لغة « شوبنهاور » من لغة « جيمس » ، ولكن فكر « سانتاينا » أقرب إلى فكر « جيمس » ، فالواقعي والظاهري متميزان ولكنها ليسا منفصلين .

وفي مقدمة الطبعة الثانية ، بعد ثلاثين سنة ، أشار « سانتاينا » نفسه إلى هذا الغموض واعترف أنه منذ ذلك الزمن الذي كتب فيه كتابه « حياة العقل » تعلم أن يأخذ الطبيعة مأخذاً جداً أكثر ، وأن يأخذ المسائل الإنسانية مأخذاً جداً أقل . وقد شرح أنه حين عرض الطبيعة على أنها ناشئة من الإحساسات والمشاعر ، كان بالطبع يعنى فكرة الطبيعة ، ما دامت الطبيعة لاتنشأ أبداً من أى شيء .

وفي كتابه « الشك والایمان الحيواني » (سنة ١٩٢٣) يختفى كل هذا المزج الغامض من النزعة الطبيعية البيولوجية ، والتجريبية الاستبطانية التي وجدناها

(١) نفس المصدر ص ٣٨ — ٤١ .

تطبع بطابعها « جيمس » و « سانتاينا » في مراحل الأولى . نجد فصلاً قاطعاً مطلقاً بين المعطى والمعتقد فيه . فهو إذ نهض بتأويلاته الخاصة لشكوك « جيمس » المتأخرة بصدد وجود الشعور ، يزعم أنه « لا شيء معطى بوجود » . فالنفس الإنسانية (وهى كلمة جديدة فى قاموس « سانتاينا » لها أهميتها) لها وظيفتان مختلفتان اختلافاً أصيلاً . الحدس بالمعطى والإيمان الحيوانى فى اللامعطى . والتعرف الخالص أو المباشر ليس معرفة بأى وجود كائن ما كان . ومع ذلك فالنفس موضوعاتها الملائمة ، أعنى الماهيات . فهنا تتضح نظرية التداعى بالتشابه التى بنى عليها هو و « جيمس » تناولهما الغائى لإدراك الماهية . وفى مكانها الزعم الفينومينولوجى بأن الحضور النقى لمعطى ، دون أى اعتقاد ، ينطوى على موضوع قابل للتحديد . مثل هذا الفعل من الحدس الخالص يتضمن نظاماً روحياً ، ذلك لأن النفس عادة لا تعيش دون أن يكون لها إيمانها الحيوانى أو الغريزة . فهنا يلج « سانتاينا » على استثمار عادات الاستخلاص أو التأمل ، ليصارع العادات « الحيوانية » للاهتمام الغائى بالماهيات ، إن الاقتصار فى العناية بالماهيات من حيث أنها تسند الوجود بدا له تمتد تضحية اضطرابية بالخيال من أجل العلم ، وبالاستمتاع بالماهية من أجل ممارسة الإيمان الحيوانى .

ومن جهة أخرى يبين « سانتاينا » فى كتابه « الشككية والإيمان الحيوانى » أنه قد ظن من الضرورى الاعتماد على الحدس أولاً ، كاحتياط من احتياطات المنهج . وشككته الأصالية هى على نطاق واسع شككية منهجية ، حيلة للتخلص من الشعور من حيث هو كذلك فى نظرية المعرفة الطبيعية . و بمقتضى هذا ، نجد القسم الخاص « بالإيمان الحيوانى » فى مذهبه « مذهباً سلوكياً » لا يعرف هوادة ولا ليناً ، وثمة نظرية بهذا الاسم وجدت بعد ذلك فى أمريكا . ففعل الإيمان ، الذى اتجه إليه مع « هيوم » ، بعد أن تراجع تراجعاً منهجياً عن الشككية ، هو

«فعل «حيوانى» ليس فحسب فى المعنى الذى ذهب إليه «چيمس» وهو أن يكون «فعلاً المذكاء الحيوانى»، ولكنه الآن بالنسبة «لسانتاينا» نظام واضح موضوعى من الإيماءات، والاتصالات والميكانيزمات الاجتماعية. فمن خلال الأفعال أو الحركات البدنية تفقد المواقف معروفة، لمعرفتنا بأنفسنا وبالآخرين. وكما أن «نظرية المعرفة الحدسية مؤسسة بأسرها على العلاقات الباطنية بين الماهيات، فكذلك المعرفة الوجودية مؤسسة بأسرها على العلاقات الخارجية بين الأجسام الطبيعية». إن نظرية «سانتاينا» السلوكية عن الإيمان الحيوانى والمعرفة الوجودية، هى التى ساهمت مساهمة ملحوظة فى تراث المذهب الواقعى والمذهب الطبيعى الجديد فى أمريكا.

ولكن «سانتاينا» نفسه قد واصل استثمار ثنائمه المنهجية إلى النهاية، «وزيادة حدة الصدام فى النظر والعمل على حد سواء بين حياة العزلة وبين الاندماج فى المعرفة العملية، وكلما زاد تنسكه وبعده عن الناس، زاد تمجيده لتحرره من «السلطة والسيطرة». وفى أحد كتبه الأخيرة «فكرة المسيح فى الأناجيل»، وهو الكتاب الذى حقق فيه الرغبة التى طالما جاشت بنفسه، أعنى أن يصور للمسيح المتجسد، ركز حديثه عن ذلك الجزء من حياة السيد المسيح الذى يقع بين «المبعث والصعود»، حينما كانت كما يقول «سانتاينا» إحدى قدميه على الأرض «والأخرى فى السماء». حياة كهذه تبدو لسانتاينا لا حياة إلهية فقط، بل وحياة إنسانية نقية كذلك.

ألم يظهر بعد أن عزلة روح عارٍ هى بالأحرى أشد عمراً؟ فبقدر ما تتخلى عن مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية، ألسنا نتنفس هواء أكثر إنعاشاً وصحة؟ أليس «التخلى عن كل شيء يظهر كل شيء ويعود به إلينا فى حقيقة النزاهة، فى عين الوقت»^(١) الذى يظهر فيه إرادتنا أيضاً، ويجعلنا قادرين على الإحساس؟

(١) فى «الدين النهاى» خطاب فى تكريم سينوزا.

ففي أمريكا أيضاً كانت هنالك استجابة واسعة لفداء قديسي من هذا النمط»
ولكننا أبعد ما نكون عن روح الفزعة الواقعية الأمريكية إذا سلمنا
بهذا الأضاليل .

٣ — انتقادات البرصمائية لبرزهاه

في مبحثه سنة ١٩٠١ عن « هل يوجد الشعور ؟ » وفي مباحثه التالية عن
« التجريبية الأصلية » نبد وليم « جيمس » بخشونة الفلسفة الثنائية الذي أخذ بها
كأمر مسلم به على أنها « كنهية جديدة ». وشرع في تقويض ما تصوره على أنه آخر
معقل من معاقل الفزعة الثنائية، أعنى التمييز بين ماهو موضوعي وماهو ذاتي . فنفس
الأصناف أو « الأشياء » يمكن أن تعمل ذاتياً أو موضوعياً تبعاً للطريقة التي ترتبط
بها . فلم يعد « وليم جيمس » بهذه النظرة الترابطية للشعور ، واقعياً ساذجاً . فبدلاً
من أن يضع تمييزاً على أساس الحس المشترك بين « الهيولى الوجودية » وبين
« المادة اللامتعينة » للتجربة الحسية ، يبتكر هنا مقولة جديدة تضم الاثنين ، وليست
بالتعريف موضوعية ولا ذاتية ، وقد سمى هذا الكيان الحيادي التجربة
« الخالصة » . ذلكم كله بديله التجريبي للجوهر .

خاطر « جيمس » في هذا الاتجاه منذ أن سلم بالحاجة إلى نظرية معقولة
لتركب الشعور ، وبدأت هذه المقولة الجديدة عن « التجربة الخالصة » حلاً لمشكلته .
لأنه كان في مستطاعه أن يترجم المصاعب التي تنجم من الاستعارة الخاصة بتركيب
الحالات العقلية إلى تميزات بين الأنظمة ذات العلاقات . فالعلاقات كما أقام
الحجة على ذلك في مباحثه الأولى ضد المثالية ، يمكن أن تجرب ذاتياً دون أن
تقطع عن كونها حقائق موضوعية . ويمكن الآن أن يعيد ترجمة نظريته عن
تيار الفكر في حدود نظرية تنويع المضمونات ، أو الأنظمة القائمة على علاقات»

يمكن فيها ترتيب المضمون « الخالص » أو المباشرة لتحقيق أغراضاً عرفانية مختلفة. ولكن الاستعارة « تجربة » خالصة أو « مباشرة » كانت جلبت سوء الحظ على نزعة الواقعية ، فقد أفضت به إلى أن يترجم هذا الإقليم الحيادي ترجمة خفسانية في حدود التجربة الانفعالية . فالانفعالات ليست أفكاراً ، ومن ثم فهي ليست « عقلية » بالمعنى المصطلح عليه . وقد دعاها « جيمس » وقائع عاطفية . و أقام حجته على أن لمثل هذه الوقائع أعظم مغزى ميتافيزيقي لأنها أقرب إلى « الحقيقة » من تصورات المعرفة الجدلية والعلم والنظرية القائلة بأن الإحساسات جوهرية لها أساس ملحوظ . ولما كان « جيمس » على بيّنة بهذه المفهومات ، فقد أدرك المضامين الرومانسية لتجربته الأصلية . وقد حاول عدد قليل من الميتافيزيقيين « وبخاصة » هويتهد « أن يستخدموا هذه الفكرة استخداماً علمياً ، ولكن الغالبية العظمى من الواقعيين الأمريكيين نبذوها لهذه الصبغة الذاتية الرومانسية ، وقد آثروا عليها لغة « النزعة الواحدية الحياضية » .

وإذ أدرك بعض أصدقاء « جيمس » وبخاصة « س . أ . سترونج » و « ديكسن » أن هذه النظرية عن تجربة خالصة إن هي إلا إضافة اضطراب إلى ما في معسكر التجريبية من اضطراب سابق ، فقد نجدوه باقتراح مستمد من المنهج البرجماتي . فقد حثّوه على أن يخرج من انشغاله كعالم نفس بالإحساس المباشر ، وأن ينمّي نظرية برجماتية عن الموضوعات المشتركة . وقد وجّهوا انتباهه إلى مقال قديم له وصف فيه هو نفسه الطريقة التي يمكن بها لأذهان عديدة أن يكون لها موضوعات مشتركة . فلم لا ننظر إلى العالم على أسس برجماتية على أنه مدرك إدراكاً مشتركاً ! فالعالم المشترك ليس عالم إحساس ولا عالم اعتقادات . ولكنه سياق يأخذ به معاً ملاحظون عديدون ، ليحلوا فيه موضوعاتهم المدركة ، وهذه العملية الخاصة بالإحلال يمكن تفسيرها موضوعياً واجتماعياً . وقد تقبل « جيمس » هذا الاقتراح بحماس وحاول أن يدخله في تجريبته الأصلية .

فإذا كانت شمعتي تنطفئ، حين تنطفئ شمعتك فلم لا نقول إن لنا شمعة بالاشتراك؟ و « جيمس » يرى أن أذهاننا تلتقي حين تسلك شموعنا هذا المسلك . هذا التفسير للاتقاء البرجماتي للأذهان شغل الآن في فلسفة « جيمس » المكان الذي كان يشغله قاعة وانزعاجه بصدد مركب الشعور . ومن الغريب أنه أطلق على هذه النظرية « الواقعية الطبيعية » . وقد ساعدت كثيراً من أصدقائه وأتباعه على الربط بين الواقعية وبين المنهج البرجماتي . ولكن « جيمس » نفسه فيما يبدو قد فشل دون رؤية العلاقة بين برجماتيته وبين « واقعيته الطبيعية » .

وأياً كان الأمر فالأثر العام لهذا التحول في النظرية عند « جيمس » وعند زملائه الواقعيين هو أن يقتربوا بفلسفاتهم اقتراباً أكثر من العلوم الطبيعية . وقد بين « جيمس » أنه أياً كانت الموضوعات خاصة أو إدراكية ، فإننا نحلم في مكان عام . وليس صحيحاً إذا تحدثنا برجماتياً ، كما أقام الحجة على ذلك كل من « رسل » و « هوايتهد » ، أننا نضع أولاً إدراكاتنا في مكان خاص ثم نتعلم أن نربط مكاننا بإمكانة الأذهان الأخرى . فاختلافاتنا في المنظر هي اختلافات عامة ، وتفترض منظرًا مشتركاً للمكان أو إطاراً من الحالات . وعلى ذلك « فجيمس » يرى أن ليس ثمة صعوبة في الاعتقاد في « مضمون واحد من الوجهة العددية لذهنين أو أكثر » .^(١)

مثل هذه الأفكار تفتح عالماً جديداً للاستكشاف ، وتبحث الواقعيين الأمريكيين على هجر انشغالهم بالإستيمولوجي بمشكلات الإدراك الحسي ، وإلى أن يسيروا على الخطوط التي رسمت من قبل في فلسفة العلم في القارة الأوروبية . وقد مهدوا الطريق لتجريبية علاقات ، لنسبية جديدة . وقد لعب

(١) ص ٨٥ من :

William James: Essays in Radical Empiricism (N. Y. 1912)

« وليم جيمس » دوراً محورياً في الربط بين النزعتين التجريبية والواقعية في أمريكا . ومن المهم تاريخياً أن نوجه النظر إلى أنه في أمريكا أكثر من أى مكان آخر ، كانت النزعة الواقعية الطبيعية تنجز وتستكمل بواسطة نزعة تجريبية أصيلة . فالإتساع بفكرة التجربة بحيث لا تشمل فقط النطاق الانفعالي بل تضم أيضاً نطاق الفعل المشترك مكّنت النزعة الواقعية الأمريكية من أن تتشبث بولائها للمنهج التجريبي . والنزعة الواقعية « الفيزيائية » كما يؤثر بعض أنصارها تسميتها ، وهى التى وصل إليها « جيمس » وأمريكيون آخرون ، لم تكن واقعية ساذجة ، ولم تكن كذلك موقفاً « طبيعياً » بالنسبة للأمريكيين ، بل كانت مهمة تكنولوجية شاقة .

٤ — ستة من الواقعيين المناهضين للفتال

وفى سنة ١٩١٠ ، أعنى قرب موت « جيمس » ، هاجم كثير من تلاميذه السابقين المثالية هجوماً منظماً . وقد كانت المثالية ما برحت محصنة فى الأوساط الأكاديمية (أنظر ما قبل ، الفصل السابع ، القسم الثانى) . وفى هارفارد كان « جوزيا رويس » ما فتىء بطل المثالية المجند . وكانت « مدرسة الحكمة للفلسفة فى كورنيل » مزدهرة ، وكانت تبعث بتلاميذ « بوزانكت » الشباب إلى المناصب الأكاديمية فى مختلف ربوع البلاد . وكانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى أنشئت حديثاً فخضع لقيادة مثالية . وبدلاً من أن يهتز المثاليون أمام البرجماتيين وإزاء ما اكتسبه « وليم جيمس » من شعبية عظيمة بادروا باستغلال ما جلبه البرجماتيون من اضطراب و خلط و « نزعة ذاتية » وعرضوا النزعة المثالية على أنها قلعة الموضوعية الوحيدة فى الفلسفة . وقد لمح فريق من شباب الواقعيين فرصتهم فانهزوها ، فقد كان وسعهم أن يخطفوا علم النزعة الواقعية من المثاليين

وإمام هذه الجماعة هو « رالف بارتون برى » من « هارفارد ». فقد أسرته تلك الطريقة المخلصة التي تحول بها « وليم جيمس » نحو النزعة الواقعية ، وبخاصة نحو ذلك النوع من الواقعية الذي كان « برى » يضع أصوله . ولقد كان « برى » حريصاً على أن يخرج الفلسفة من سياق علم النفس الاستبطاني والإيستمولوجيا الاستبطانية ، ليأحق بالعلوم الأكثر موضوعية ، وبخاصة العلوم الطبيعية ومنطق العلاقات الجديد . وفي سنة ١٩١٠ أطلق في مجلة الفلسفة أول قذيفة استهل بها المعركة ، فنشر مقالاً بعنوان « ورطة التركيز على الذات » . وقد كان ذلك إعلاناً للاستقلال عن المنهج المثالي ، وقد بررت هذا الإعلان حجة يمكن تلخيصها على الوجه الآتي :

« من الواضح أنني كذات أبحث عن موضوع . وأياً كان ما أجده فهو موضوعي الخاص في الواقع ، ومن ثم فليس ثمة شيء يمكن اكتشافه ولا يكون « مُعطًى » لي أو لأي ذات أخرى . فأى شيء يعرف لا بد أن يكون معروفاً لشخص ما ، فمن المستحيل أن تعزل العارف عن المعروف . هذه الواقعية الجلية تصف العملية العامة أو الحالة العامة لفعل المعرفة ، ولكنها حين تعمم ، كما يفعل المثاليون ، كقضية عما هو معروف ، تغدو تافهة ، فهي تعني فقط أن ما هو معروف فهو معروف . ولا يتبع ذلك ، بالرغم من المثاليين ، أن جميع الأشياء معروفة ، ولا أنها توجد فقط كموضوعات للذوات . فمن الضروري إذن أن نتميز بين حالة فعل المعرفة ، حيث تتجلى ورطة التركيز الذاتي ، وأنماط أخرى من الوجود التي تعرف ، ذلك لأن بين العلاقات المعروفة هنالك علاقة الاستقلال . وبعبارة أخرى ، فمن الممكن ، رغم ورطة التركيز على الذات ، اكتشاف الاختلاف بين الموضوعات المستقلة والموضوعات المعتمدة على غيرها . ومن هنا فورطة التركيز على الذات ليست ورطة أنطولوجية (وجودية) ، والميتافيزيقا لا تعتمد على نظرية للمعرفة » .

وهدف هذه الحجة واضح . فالواقعيون الأمريكيون كانوا عازمين على مناقشة مشكلات الإدراك الحسى والذاتية كحقول خاص في مجال أوسع من التحليل الميتافيزيقى ، ولكنهم لم يشاءوا أن يردوا جميع العلاقات عرفانية . ولم يكونوا ينكرون أناتهم (جمع أنا) ولكنهم لم يعودوا يجعلونها مركزية . فقد ارتبطوا بتحليل موضوعى للعلاقات . وقد ضاقوا ذرعاً بورطة المثالية في تركيزها على الذات .

وقد انضم إلى « برى » ، « وايم بيرل مونتاج » ، وقد كان من قبل طالباً مع « برى » فى هارفارد ، ثم بعد ذلك أستاذاً للفلسفة بجامعة كولومبيا ، و « ا . ب . هوات » ، وهو عالم نفس ضد الاستبطان ، وثلاثة آخرون كان لما نشره . فيما تلا ذلك أهمية أقل للحركة الواقعية . وقد أفسح ناشرا « مجلة الفلسفة » « ف . ج . ا . وودبريدج » و « وندل . ت . بوش » ، وقد كانا مهنيين للجدل ضد النزعة المثالية ، أقول أفسح صدر مجلتهما لهؤلاء الواقعيين . وقد نشر « مونتاج » مقالاً عن « المذهب المثالى الجديد والقديم » وكان بمثابة إعلان الضيق بالمنهج المثالى . وفى يوليو سنة ١٩١٠ ، ظهر فى مجلة الفلسفة « برنامج ستة واقعيين وآراؤهم الأساسية »^(١) .

وكأول خطوة فى التعاون بين « الواقعيين الصغار » الستة كما نعتهم « رويس » و « سانتايانا » ، صاغوا نظريات كانوا يشتركون فى الأخذ بها: الميتافيزيقا مستقلة عن نظرية المعرفة ، كيانات عديدة ليست مشروطة بأن تعرف ، التعددية أرجح من الواحدة ، يمكن للمنطق أن يستغنى عن « العلاقات الباطنية » ، التصورات مماثلة فى حقيقتها للوجودات . وجميع هذه النظريات كانت موجهة ضد المثالى .

(١) نشر فيما بعد كملحق لكتاب « الواقعية الجديدة » (نيويورك ١٩١٢) .
«New Realism» (N. Y. 1912).

ولم تعد أن تكون تلخيصاً للأسس التي نبذت هذا المذهب على أساسها. ولكن الواضح أن الآراء المشتركة بين الواقعيين الستة لم تكن قوية جداً ، لأن هذه الآراء لم تعرض عرضاً مشتركاً بل آثر كل من الستة أن يعرضها على طريقته ، وإن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أنهم كانوا يحاولون أن يقولوا نفس الشيء .

ولم يمض عامان حتى ظهر للواقعيين الستة كتاب : « النزعة الواقعية الجديدة ، دراسات تعاونية في الفلسفة » . وقد ورد في المقدمة : « أن المجلد الحالي يواصل ، على نطاق أوسع ، العمل الذي افتتحناه بـ « كتابنا » البرنامج والآراء الأساسية » ، ونأمل أن تعقبه مجموعات أخرى من الدراسات . و « مجموعات أخرى من الدراسات » هو وصف أدق لهذا العمل من « دراسات تعاونية » . وكل مبحث يمثل العمل الذي نهض به صاحبه في موضوع خاص معين ، وكلها بمعنى واسع واقعية ، ولكنها ليست مرتبطة وليست متلائمة تماماً . وقليل منها يثير الاهتمام والتعليق ، ولكن الكتاب في جملة لم يحظ فيما يبدو إلا بعدد قليل من القراء . وقد كتب « برى » البحث الذي يعد مقدمة للكتاب ، ونمى « مونتاج » بطريقة منهجية وبدراسة أوفى « الرأي الأساسى الأول » و « البرنامج الواقعى للإصلاح » . والمباحث الأخرى هى فى الظاهر مباحث موضوعية جداً ، وفنية ، ومتخصصة ، وبالغة الجفاف بالنسبة لبرنامج فى الإصلاح وقد فشل البرنامج التعاونى فى أن ينمو ويتطور . ، فلم يظهر للسقة كجاعة واحدة أى كتاب آخر : ولم يلبث الهجوم المنظم أن تلاشى ، وانقرط عقد الجماعة . و بعد سنوات عديدة سأل كل من « برى » و « مونتاج » أحدهما الآخر : « ماذا حدث لبرنامجنا فى الإصلاح ؟ » . وليس من شك فى أن « النزعة الواقعية الجديدة » دخلت بذلك فى التاريخ الأمريكى ، ولكنها لم تتم أبداً ككائن قائم بذاته .

وأيّا كان الأمر فقد كانت النزعة الواقعية الجديدة ناجحة كحركة قصيرة جاسمة .

فقد ألزمت النزعة المثالية أن تتخذ مواقف الدفاع . وسواء سمينا العمل اللاحق للواقعيين نزعة واقعية أم لا ، فإن الحماس للبحث المستقل الموضوعى فى الفلسفة ، المتحرر من كل نظرية للمعرفة مثالية ومن كل نزعة أخلاقية ، أصبح هذا الحماس غالباً وحول المزاج المسيطر فى الفكر الفلسفى والقضايا الرئيسية فيه خلال جيل بأسره . ولكى نصف عمل هذا الجيل ، من الضرورى أن نتحدث عن عمل الواقعيين كأفراد ، ذلك لأن هؤلاء الستة « الواقعيين الجدد » كما أطلق عليهم بعد ذلك ، والجماعة المنافسة من الواقعيين النقيدين ، لا هؤلاء ولا أولئك قد بلغوا شأن الجماعات المتحدة أو « المدارس » . لقد كان « جَوْ الإصلاح » إلى حد بعيد من نتائج فاعلية « وليم جيمس » فى « تيسير » المناقشة الفلسفية والفكر الفلسفى . لقد كان هؤلاء الرجال يعملون كما قال « برى » بروح « وليم جيمس » حتى عندما لم يكونوا يتبعون أفكاره . فالصفة الموضوعية للحركة لم تكن على أى وجه أثراً شاحباً « للنزعة العامية » فى القرن التاسع عشر ، لقد كانت خلقاً جديداً ، وتورة ببناءة .

لقد أخذ « رالف بارتون برى » على عاتقه كأول مهمة رئيسية له فى التحليل الموضوعى أن يبين أن السلوك الغرضى يمكن دراسته وتحديدته من خلال مناهج الملاحظة العادية فى البيولوجيا ، وأنه ليس ثمة داعٍ لاتباع عادة « جيمس » فى الإحالة دائماً على أغراض أو تفصيلات من حيث كونها « ذاتية » . وفى سلسلة من المقالات قام « برى » بتمييز سلوكى بين الوقائع الغرضية والوقائع اللاغرضية . وإذا فعل ذلك ، تهيئاً لبناء نظرية عامة فى القيم فى نطاق الاهتمامات الملاحظة . فالمصاحبة الإنسانية سواء أكانت اجتماعية أم لا ، ثابتة أم زائلة ، يمكن ربطها بمصالح أو قيم أخرى . فمن المصالح تأتى العقبات كما تأتى القيم . وصراع المصالح ، وترتيب القيم . . إلخ كلها تشكل حقلاً للدراسة الحقيقية التى كرّس « برى » لها .

معظم حياته . ومن ثم فقد أصبحت أخلاق « برى » ونظريته في القيمة إحدى الإنجازات الجوهرية للنزعة الواقعية الأمريكية ، التي كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق المثالية المتعارف عليها ، وهي التي كانت تنظر إلى المصالح والقيم على أنها متناقضة . وتحايل « برى » المرتب للقيم على أنها إشباع للمصالح لا يمثل فحسب تحدياً مباشراً للنزعة المثالية ، بل يمثل أيضاً محاولة لإعادة بناء مذهب المنفعة العامة على أساس موضوعي .

ولقد قام « وليم بيريل مونتاج » بعدد من المساهمات في النزعة الواقعية وكان مدافعاً بارزاً عن الميതافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة في مناسبات كثيرة ، في وجه المثالية والبرجماتية معاً . ومع ذلك فمساهمته المتميزة إلى أقصى حد ، هي نظريته للمادية عن الطاقة الشعورية ، وهي النظرية التي كرس لها معظم عنايته . وقد دافع عن الفرض على أسس تجريبية ، ألا وهو أن الشعور كحقيقة واقعة موجودة هو صورة من صور الطاقة بالقوة ^(١) . وقد اعتبر مثل هذه النظرية في الشعور هامة للتطور العام للواقعية لأنه كان لا يوافق « جيمس » بصدده عدم وجود الشعور ، ويختلف عن معظم زملائه من الواقعيين الجدد الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات ، وقد ارتأى أن في الوسع أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية . ولم يعترض على الدراسات الوظيفية لسلوك الشعوري ، مثل دراسات « برى » في هذا الشأن . ولكنه ارتأى أنه من الممكن أن تفسر الوظائف تفسيرات فسيولوجية . وعلى العموم يمثل « مونتاج » و « روى وود سلالارز » الجناح المادي للحركة الواقعية ، ولكن النزعة المادية عند كل منهما ليست مثيلة للأخرى ، والنزعة المادية بوجه عام لعبت دوراً ضئيلاً في الفكر الأمريكي الواقعي . وكان « مونتاج وسيلارز »

(١) أنظر ، على سبيل المثال « الواقعية الجديدة » ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

أشد تأثيراً بكثير بفضل مساهماتهما الأولى في الحركة .. « مونتاج » كطبيعي تأمل .
و « سيلارز » كإنساني نضالي .

وعلى نقيض الجماعة التي تعرف بجماعة الواقعيين الجدد ، وهم الذين رغبوا في أن يديروا ظهورهم لنظرية المعرفة ، ولم يكن لهم اهتمام خاص بعلم النفس ، جماعة الواقعيين « التقديين » الذين واصلوا الاهتمام بعلم نفس الإدراك الحسي ، وبمشكلة علاقة التجربة بالعالم الخارجي . ومن هؤلاء سأنوهه بإثنين فحسب ، وإن تكن الجماعة على الأرجح أكثر عدداً من جماعة الواقعيين الجدد ، ذلك لأن عملهم كان أقل شأنًا من أن يكون تجديداً ، ولم يكن بينهم إلا تعاون ضئيل .

« تشارلز أوجستس سترونج » وكان من قبل أستاذاً لعلم النفس بجامعة كولومبيا . وفي ذلك الحين كان يعيش في هدوء العزلة الرائع « بباريس » . و « فيزول » وقد اشتهر بأنه مؤلف « لِمَ كان لذهننا بدن » وقد كان هذا الكتاب قطعة جادة من التحليل السيكولوجي مزود بزيادة طيب من المعلومات ، بيد أن الفلاسفة لم يأخذوا هذا العمل مأخذ جدٍ ، ويرجع ذلك من جانب إلى أن المؤلف كان له حس رقيق ساخر ، ومن جانب آخر إلى أنه قصد بكتابه أن يكون سيكولوجياً خالصاً . ودون أن يعكّر صفوه معكر ، وضع « سترونج » في عزلة الاجتماعية والعقلية « عرضاً » مفصلاً لنظرية الإدراك الحسي . وإذا رأى أن معاصريه قد أزعجتهم فكرة أن الظواهر مجرد معطيات أو تمثيلات ، أعلن أنه لا يتوقع أي اهتمام طيلة الخمسين سنة التالية — ما لم يقض على فكرة التمثيل — . وعلى نقيض مذهب الظواهر المتعارف عليه ، فسر المعطى على أنه من أكثر مما أدرك الكنطيون الألمان . وأكثر رمزية في طبيعته مما توحى به كلمة تمثّل الفرنسية . وبين أننا نحس الموضوعات لا في أعضاء حسنا ، ولكن بواسطة هذه الأعضاء فقط ، فال موضوعات تحس من على مسافة ، وتحل في مكان منظور بواسطة أعضاء حسنة

بحيث إذا رغب بدننا أن يمسه مساً مباشراً ، فإنها يمكن أن تحل حينها هي حالة بالفعل . وبعبارة أخرى ، تصور تجربة الإحساس على أنها في أساسها رد فعل حركي مصحوب بحيلة (إدراك حسي للمنظور) لترجم على ستارة منظورة من ثلاثة أبعاد ، وهي ليست الحقيقة الواقعية المادية ، الآثار التي تأتي إلينا كمعلومات من الموضوعات المادية . ونحن نتخيل أننا نرى الموضوعات حيث هي قائمة بالفعل ، ولكن رؤيتنا رمزية .

وكما كان « سترونج » معنياً بالإدراك المكاني كان « آرثر . إ . لفجوى » من جامعة « جونز هوبكنز » مهتماً بالإدراك الزماني . وقد سبق « سارتر » بنفس تحليلاته بإظهار كيف يغدو الماضي حاضراً . فتمثل الماضي والمستقبل هو تبعاً له ، وظيفة جوهرية من وظائف التجربة ومن هنا فمجرى التجربة ومجرى الأحداث هما بنيتان زمانيتان مختلفتان تمام الاختلاف . هذه الدراسة جعلت « لفجوى » يصبح بطل فلسفة « ثنائية » في زمن كانت فيه الغالبية العظمى من الفلاسفة الأمريكيين تنحدر ضد الثنائية . وقد بدأ بالهجوم على ما سماه « الثلاثة عشر نزعة برجاطية » محاولاً أن يبرهن على أن النظريات والتناقضات البرجاطية كانت إفلاتاً من المشكلة الحقيقية للمعرفة . وقد انتهى بأن نشر مؤلفه الجدلي الأكبر ، « ثورة على الثنائية » ، وفيه توخى أن يبين أن المحاولات المتنوعة التي بذلها الطبيعيون ، والتجريبيون ، والواقعيون للإفلات من الثنائية قد باءت بالفشل .

وسواء باءت هذه المحاولات بالفشل أو لم تفشل ، فثمة واقعة قائمة ، وهي أن غالبية الفلاسفة الأمريكيين المحدثين حوّلوا انتباههم من مشكلة المعرفة كما استغلّتها النزعة المثالية وصاغتها ، وانجهوا إلى مهام بدت لهم أكثر بناءً . وقد أصبحوا مقتنعين بأن المشكلات الخاصة للإدراك ، والمعطيات الحسية ، والجوانب الأخرى لما دعاه « سترونج » « ميكانيزم الشعور » يمكن أن يتناولها بأمانة علماء النفس

الفسولوجيون . أما الفلسفة فلها مشكلات أخرى أعم وأشد جاذبية. هذا الموقف هو الذى يميّز النزعة الواقعية الأمريكية، ويجعلها مختلفة اختلافاً قاطعاً عن النزعة الواقعية البريطانية . لقد اعترف « ديوى » ذات مرة بقوله : « نحن لم نحل المشكلة بل تخطيناها » .

٥ — مصادر أخرى للمذهب الواقعى الأمريكى

انتهت الحرب الأكاديمية التى أعلنها الواقعيون الستة سنة ١٩١٠ على المذهب المثالى بنصر مُؤزّر للمذهب الواقعى . وقد نجح المذهب الواقعى ، وتعددت جوانبه ، وأصبح أغنى فى المضمون ، وأقوى فى الأنصار . وانعقدت له الغلبة الأكاديمية . وتقهر المذهب المثالى وانشقت صفوفه إلى فريقين : المثاليين الذاتيين أو « العقليين » الذين ما برحوا يعتقدون فى « بيشوب باركلى » ، وكانوا يفوقون عدداً ويكتنفهم اليأس ، إذ انتهالت عليهم الهجمات لا من الواقعيين فحسب ، بل أيضاً من الفرع القوى للمثاليين الموضوعيين ومثالى « كورنيل » الذين يطلق عليهم « الفلاسفة المضاربون » . وهؤلاء المثاليون المضاربون كانوا يرحبون ترحيباً لا اتساق بينهم فيه بالموضوعية الواقعية . وكانوا يعتقدون أيضاً بأن الذهن بنية موضوعية ، بل وكانوا يضيّقون ذرعاً بعلم نفس الإدراك ، وكانوا مصرّين على أن يستندوا إلى أسس منطقية ، وقد سلموا بالطبع ، بأن الموضوعات مستقلة عن كونها مدركة ، ولكن هل العلاقات العلّية هى التى تتصور فى كنفها الموضوعات مستقلة عن العلاقات المنطقية ؟ لقد كان هذا يبدو لكثير من الواقعيين استسلاماً من القضية المثالية وكما قال « ج . ب . برات » : « لقد تحول المثاليون إلى واقعيين منطقيين » ، يرحب كثير من الواقعيين بالاتفاق معهم . ومع أن هذا الاتجاه يفتّ فى عَصْد الواقعيين ، فإن فى وسعهم مع ذلك أن يحتملوا

هدم الإتحاد أكثر من المثاليين . ولم يلبث الهجوم البرجماتي أن يضعف النظرية المثالية في المطلق ، ومع انهيار المطلق فقدت هذه المثالية كثيراً من التأييد الشعبي لها إذ لم يعد لها « جانب ديني » . ومع ذلك فهذا النصر التكتيكي على المثالية فشل في إمداد الواقعيين ببرنامج إيجابي يمكنهم أن يتحدوا على أساسه . لقد أمضوا سنوات في مقاتلة طواحين الهواء ، فماذا عساهم فاعلين بعد ذلك !

وفي سنة ١٩١٤ شنت على أمريكا حرب ، مما ظن أنه « عالم خارجي » . ألقت هذا النزاع الأكاديمي في الظل ، وجعلت من الضروري للفلاسفة الأمريكيين أن يضعوا أساساً ثقافياً أوسع . والواقعية التي ازدهرت سنة ١٩٣٠ ، وإن يكن لها ثمة اتصال بواقعية سنة ١٩١٠ ، إلا أنها كانت تتاجاً مباشراً للأزمة الثقافية ، نتاجاً لبحث أمريكا عن مصادرها الفكرية والأخلاقية . ولقد أفضت الأزمة إلى تقارب بين مدارس الفكر التي ظُنَّ أنها متنافرة ، وخلقت اهتماماً فلسفياً خاصاً بالاتجاهات النظرية الجديدة ، التي كانت المدارس القديمة منقطعة عنها إلى حد بعيد . هذه الاتجاهات لم تكن المشكلات السياسية والدولية المباشرة التي خلقتها الحرب العالمية والكساد ، فما أنجزه قلة من الأمريكيين في طريق بناء أيديولوجية قومية كان له حد أدنى من المنحى الفلسفي . وربما كانت المشكلات التي تحول إليها الأمريكيون بين الحربين مشكلات ذات طابع تأملي نظري أكثر من ذي قبل — مشكلات المنطق واللغة ، الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية . وقد يكون في إطلاق اسم « الواقعية » على هذا « الغليان » في الفكر الفلسفي استخدام فضفاض للكلمة ليس ثمة ما يبرره . ولكن أي مقطع دال على النزعة أو المذهب قد لا يناسب إلا قليلاً . فالتفكير الذي انبثق ليس له إسم في معين ، ولم تكن له إلا وحدة شكائية ضئيلة ، ولكن حتى في هذه المسافة التاريخية القصيرة ، ظهر على المسرح كشيء أمريكي

خالص . فهو ليس فلسفة قومية ، ولم يكن له وعى ذاتى قومى ، ولكنه كان عملية جمع خامات ينهض بها المفكرون الأمريكيون . لقد نهض الفلاسفة الأمريكيون لأول مرة بالفعل معاً ، وإن كانوا نادراً ما تعاونوا ، بالخامات التى بين أيديهم ، بوضع دعائم جديدة أفضل لا لأمريكا ، ولا للعالم ، وإنما للفلسفة . فالبحث الفلسفى غداً فى ذاته إنجازاً جاداً ، مهنيّاً ، فنياً فى الثقافة الأمريكية ، وحقق الفلاسفة الأمريكيون ذلك النوع من الاعتماد على الذات الذى دعا إليه «إمرسون» ، والذي مكّنهم من أن يشيدوا لأنفسهم دعائم عميقة الدلالة ، وبعض الصروح التى كان يمكن استيرادها .

ومن المتعذر علىّ ، وربما من المتعذر على أى واحد من معاصريّ ، أن يخطّط رسمياً عامّاً للنزعة الواقعية الأمريكية التى بلغت ذروتها سنة ١٩٣٠ ، والتي يبدو أنها الآن تمضى إلى شىء آخر مختلف ، لا أدري ما هو . ربما كان الأمر أن المستقبل لن يستخدم إلا استخداماً ضئيلاً الدعائم التى أرسيت بكبدٍ ومشقةٍ طوال تلك السنين ، ولكن المجرى المستقبل للفكر لن يغير من الواقع وهو أن الدعائم قد أرسيت طوال تلك السنين . ومن المؤسسين الآخرين للواقعية الأمريكية ، إلى جانب أولئك الذين عرضنا لهم فى الفصل السابق ، سأنوّه بأربع : «تشارلز س . بيرس» (الذى وإن كان قد مات بدنًا ، فهو حتىّ فلسفياً خلال هذه السنين) و « ف . ج . ! . وودبريدج » ، و « چون ديوى » و « جورج . ه . ميد » . وقد أرسى الأولان الدعائم لفلسفة واقعية فى المنطق والقانون الطبيعى ، والاثنان الآخران زودا الأمريكيين بفلسفة اجتماعية واقعية ، تشمل نظرية للتغير الاجتماعى ونظرية لتنظيم الذكاء واتصاله . والأولان يمثلان الجناح الطبيعى ، والآخران يمثلان الجناح الإنسانى .

لقد كان « بيرس » بالإضافة إلى كتابه الأساسى فى المنطق الرمضى والمنهج

البرجماتي (أنظر ما قبله ، الفصل الثامن ، القسم الأول) ، كان على اليقين أول فيلسوف أمريكي واقعي . فمنذ سنة ١٨٧١ نبذ في وعي النزعة الإسمية في المذهبين البريطانيين التجريبي والمثالي ، وأعطانا تفسيراً واقعياً لعمل « كمنط » في المقولات . وقد تحدث ثمثذ كما لو كان تلميذاً « لدونز سكوت » ولكن لم يلبث أن بدا أنه ليس تلميذاً لأحد . وقد أدرك حتى في هذا المؤلف المبكر ، أن التعارض بين النزعة الإسمية والنزعة الواقعية هو أكثر من تعارض منطقي — فهو تعارض أخلاقي واجتماعي أيضاً . وقد توخى أن يبني نظرية عامة للعموم . وإلحاحه على البنية « التريادية » للمعرفة كان عاملاً هاماً في نقل الاهتمام من نظرية الإدراك ، والعلاقة بين الذات والموضوع ، إلى نظرية الاتصال ، واللغة والمنطق . ونظرية الواقعية في الكلمات كانت في أن المعنى العام لقضية يمكن رده إلى سلسلة من التطبيقات الجزئية على الظروف العملية ، ومن ثم فالقيمة العرفانية لفكرة هي قيمتها كفرض تجريبي . وتتضمن نظريته أن معنى فكرة وحقيقتها قد تحتاجان معاً لیتما إلى عمل جماعة من الباحثين المختصين — أعني إلى عمل أولئك الذين هم قادرون على أن ينهضوا باختبارات تجريبية لها . فالمعنى يمكن قياسه بالتقاء جماعة من العلماء أو الملاحظين التجريبيين لتلك الفكرة على رأي واحد . وبذلك أرسى « بيرس » الدعامات لقضيتين أساسيتين في الواقعية الأمريكية : (١) فقد تصور نظرية الكلّيات كجزء من العلم الطبيعي و (٢) اعتبر منهجه في المقولات كمتافيريقا تجريبية ، أعني ، أنه كتحليل صوري للإجراء العلمي ، وكعلم للوجود (أنطولوجيا) .

ومع أن « فردريك ج . ا . وود بريدج » جاء إلى الواقعية من طريق مختلف غاية الاختلاف ، فقد أكد تأكيذاً قاطعاً هذين الجانبين للواقعية . فهو وإن كان قد تدرب ودرس ككنطى جديد ، فقد أصبح أرسطياً بدرجة متزايدة .

فقد حاول أن يضع في مصطلحات حديثة ومن أجل علم حديث « فلسفة أولى » ، أعنى نظرية تشمل أعم سمات الوجود . وقد رأى أن أعم إطار لمثل هذه النظرية هو « حقل المنطق » أو « عالم الخطاب » . ودفاعه القوى عن وحدة المنطق والأنطولوجيا جعله إماماً لجماعة من الواقعيين ، الذين وإن لم يكونوا من البدئية مناطق ، فقد اعتقدوا أن فلسفة واقعية يجب أن تستند إلى نظرية بنية منطقية أكثر من استنادها إلى سيكولوجية المعرفة .

وقد كان جذرياً في واقعية « وودبريدج » تمييزه بين مادة الشيء وجوهرة بين الهيولى والصورة في تعبير أرسطو . فقد فسر « وودبريدج » المادة لا كمعطى ولا « كأساس » للمعطى ، ولكن كدلالة على كل موضوعات ممكنة في الحديث والبحث . وعالم الخطاب هذا ، يشمل كل شيء . ومن هنا فبنية هي أعم بنية ، ففيها تنشأ جميع تميزات وأنماط الوجود . هذا العالم يمكن أن تقترب إليه بالحديث ، ولكنه يتضمن جوانب أخرى أو أطراً أخرى يتعلم الإنسان كيف يميزها « كعوالم » متميزة . مثل عالم الجوهر أو المادة ، العالم المرئى للبيئة الطبيعية ، وعالم الآمال والمحاور الإنسانية ، سقى الإنسان نحو السعادة ، وهو ميدان القيم . وعلى ذلك فثلاثة أبعاد من أبعاد الوجود الإنسانى الأربع ؛ هي أبعاد موضوعية وهي بنيات حقيقية .

وأوسع هذه العوالم هو عالم الخطاب ، ويدعوه « وودبريدج » « الذهن الترانسندنتالى » ^(١) ذلك لأنه من ناحية وجد أن استخدام « سانتاينا » للكلمة استخدام مفيد ، ومن جهة أخرى كان يرغب في استغلال المثالية لأغراض واقعية . ففي العالم الآلى عالم المادة تعرف معاً على الغائية الطبيعية ، وعلى عمليات « آلة الإنسان المفكرة » . وفي السياق الثالث ، العالم المرئى ، العالم هو منظور

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ من « الطبيعة والذهن » (نيويورك ١٩٣٧)
«Nature and Mind» (N. Y. 1937).

بصرى وقد اعتقد «وودبريدج» أن المسكان بصرى أكثر مما اعتقد «أوقليدس» أو بدقة أكثر ، اعتقد أن عالم الرؤية الذى يلتقى فيه الخطان المتوازيان فى الأفق هو أيضاً عالم موضوعى ومتسق مع عالم الحركة حيث الخطان المتوازيان لا يلتقيان البتة . فى العالم المرئى ، كما فى عالم الحركة ، يتضمن المسكان عدداً لا متناهياً من المنظورات لا يمتاز أحد منها على الآخر . وليس هنالك وجهة نظر مطلقة ، وإن كانت بنية المنظورات ذاتها مطلقة . وفوق هذه المجالات الموضوعية الثلاث يضع «وودبريدج» مجال القيم الإنسانية ، حيث الإنسان هو الخالق ، ولكن الإنسان خالق فقط يتعلم كيف يجعل قيمه تسكّيف بمجالات وجوده الأخرى .

إن نزعتي « بيرس » و « وودبيريدج » الواقعتين تلتقيان فى شخص « موريس . ر . كوهين » فقد كان كوهين نفسه منطقياً قديراً ، ومعلماً قوى التأثير . نجح فى الخروج بتأليف بين هذين المذهبين ، كفلسفة للطبيعة وفلسفة للشئون الإنسانية معاً . وكانت واقعيته هامة بوجه خاص فى تطوير التشريع الأمريكى الواقعى . فبفضل « كوهين » وتلاميذه غدا هذا النوع من النزعة الطبيعية تياراً متميزاً فى الفكر الأمريكى الحديث . وهذا التيار يماثل بوجه عام الجناح العقلى للحركة الواقعية ، وقد كان أحد أهدافه تطبيق جمع بين المناهج المنطقية والعلوم التجريبية على جميع المشكلات ، وبخاصة على العلوم الاجتماعية والأخلاقية .

لقد تخطى عمل « ديوى » كما تخطى عمل « بيرس » ما أدعوه هنا « بالنزعة الواقعية » ، وكان « ديوى » ناقداً لكثير من الاتجاهات التكنيكية للنظريات الواقعية فى المرفقة وفى الميتافيزيقا ، ومع ذلك فقد ساهم فى الحركة أكثر مما ساهم « وليم جيمس » . فلم يكن أبداً واقعياً ساذجاً ، كما دعا « جيمس » إلى ذلك ، ذلك لأنه

من البداية كانت لديه نظرية عن الحقيقة الواقعية جعلت تصوره للتجربة والمنهج التجريبي مختلفاً تمام الاختلاف عن تصور « جيمس » (انظر ما قبله — الفصل الثامن القسم الأول) ، واتباعه « لموريس » و « وترند لنبرج » أصبح ناقداً لنظرية « هيجل » الجدلية في الفكر ، وتصور العالم في حدود مقولات الحركة أو النشاط التجديدي . فالتغير هو الحقيقة النهائية ، وقد ارتأى أن مقولات الوجود يلزم أن تكون كمقولات أرسطو، مقولات للحركة ، بما في ذلك حركات الفكر . وعلى شاكلة « ترندلنبرج » جعل نظرية القياس تابعة لنظرية الواقع الراهن ، ونظرية الواقع الراهن تابعة لنظرية التجديد أو إعادة البناء . وقد كان من اليسير « لديوى » وبخاصة بعد اكتشافه لعلم النفس البيولوجي عند « وليم جيمس » أن يفسر « النشاط » تفسيراً طبيعياً وبيولوجياً . وعلى ذلك ، فتبعاً « لديوى » ، إن الإنسان ، وجميع أفعاله جزء جيل من العالم الطبيعي للفعل . والمقولة النهائية لما هو حقيقى هي « الشئون » (res باللغة اللاتينية) . حالات توجد في بيئة الشئون ، وأعمال الجنس البشرى وآلامه غير منفكة عن عالم التغير الأعم . ومن المستحيل أن نرسم أكثر من خط برجماتى بين الأفعال المادية والأفعال العقلية ، أو بين المراحل الخارجية والمراحل الباطنية للنشاط .

هذا التصور الواقعى لما سمي « المادة الوجودية للتجربة » يمكن أن نجده في كتاباته المبكرة كما نجده في كتاباته المتأخرة^(١) . ولكي يحسم الأمر ، تبني في السنوات الأخيرة تصورات « المعاملات » بين الأشياء ، في مكان الفسكرة التقليدية عن التفاعلات . فليس الإنسان وحده هو الذى « يتعامل » مع شئونه ، عن الحقيقة الواقعية ، فإنه لم يأخذ أبداً بعالم الحس المشترك كأمر

(١) انظر ص ٢٧٢ — ٢٨٤ من :

John Dewey & Arthur F. Berntley: Knowing and Known, (Boston 1949).

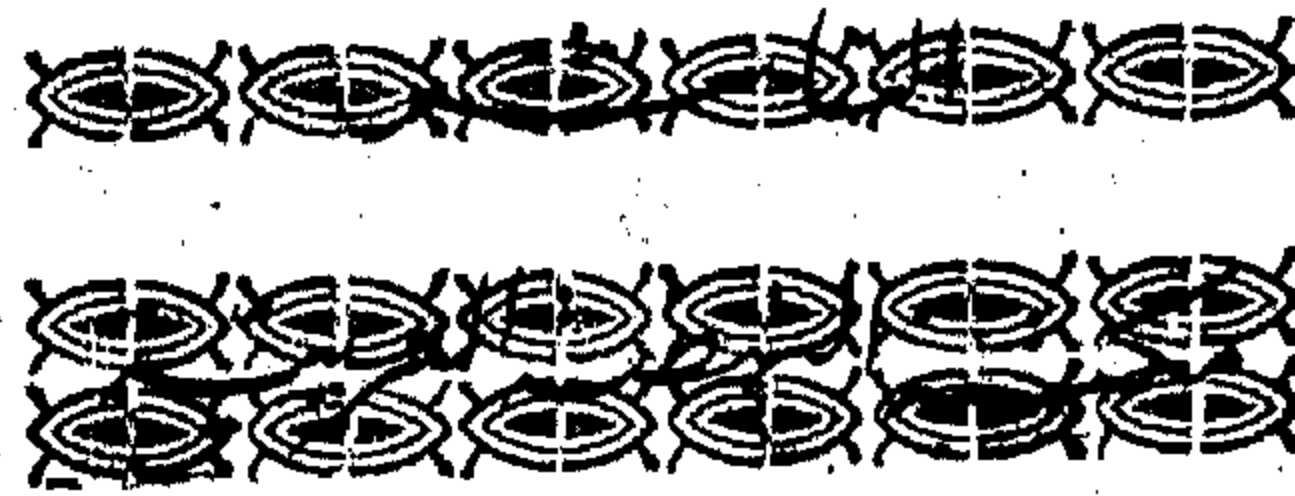
مسلم به ، وزودنا بأسباب دقيقة لتنحيته مشكاة وجود ما يدعى بالعلم الخارجى .
ومساهمة « ديوى » كعالم أخلاق فى النزعة الواقعية تتمثل فى إلحاحه المطرد
على خطورة عزل ألوان النشاط الخاص ، كألوان نشاط أولئك الذين يفكرون ،
عن الدائرة الأوسع لوجود النشاط الموضوعية فى العالم . وإن تنسيق وجوه
النشاط فى تنظيمات ، أمر معقول وله ما يبرره كعملية تنسيق وتحقيق موضوعى ،
ولكن الخطر الذى يشير إليه مراراً ، هو أن الكمال التكنيكي والتشكيل المهنى لألوان
النشاط قد يقوم بمثابة حاجز يمنع الاتصال ويخلق مصالح وقياً معزولة . وكان
تكنيكيه العام فى التطور أن يضع أية مصلحة جزئية فى سياق ألوان من النشاط
مرتبطة وأن يحل ثقته فى هذا السياق الأوسع ليعمل كمعيار للحكم على المصالح
الخاصة . وقد علم الأخلاق لا كمادة منعزلة ، ولكن كفحص واقعى للمعايير
التي لا تكفى الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكثيف بين السلوك المعتقد
وبين الملابس الجديدة . وقام بتحليل فعال للعلاقة المتداخلة بين القرارات
التشريعية والخاصة بالمرافعات القضائية فى عملية الاختبار التجريبي للمعايير
القانونية . وكان إيمانه بالديمقراطية مؤسساً على اقتناعه بأن العلانية ، أعنى التعرف
فى صراحة على مصادر ونتائج العلاقات والصراعات الاجتماعية ، هى أشد العوامل
فعالية فى ضبط الاجتماعى . ولم يكن مذهبه الأخلاقى ، أخلاقيات مبادئ
بديهية أو أوامر صارمة ، ولا حساباً نفعيةً للنتائج ، وإنما كان بحثاً عن المصلحة
الفعلية والقيم التي أدت المصالح والقيم السائدة إلى إهمالها وطمسها ، وذلك بأن
يبرز هذه العوامل المسكوتة والخبيثة ويجعل الناس على وعى بها ، وعلى هذا
« فالمجتمع المغلق » يتحول إلى مجتمع مفتوح ، وتصلح المعايير التقليدية على
أساس من الحاجات الفعلية . وقد تجنّب « چون ديوى » بفضل عاداته الواقعية
فى التحليل ، الأخلاق « المعيارية » ، والمعايير الخاصة ، وارتأى أنها لاجدوى
منها ، كما اعتبر التشريع المفروض على الناس فرضاً تشريعاً تعسفياً على نحو ما ،

ومن ثم فهو تشريع قاصر لا تأثير له . وبعبارة أخرى كان توكيده لصحة التحقيق التجريبي جانباً من جوانب واقعيته كما كان جانباً من جوانب برجماتيته .

أما « جورج ميد » فقد كان ، في خلال السنوات التي عمل فيها متعاوناً مع « ديوى » في جامعتي « شيكاغو ومتشيجان » ، يأخذ أيضاً بهذه الواقعية الاجتماعية مثل « ديوى » ولكنه بعد أن ترك « ديوى » جامعة شيكاغو إلى جامعة « كولومبيا » تبنى « ميد » هذه الفلسفة الاجتماعية إلى نظرية عامة في العمليات الطبيعية للتاريخ بطريقة لم يحاولها « ديوى » من قبل . وقد عرف هذا المذهب « بالنسبية الموضوعية » ولعب دوراً قيادياً في النظرية الواقعية للطبيعة .

وهذه الفلسفة مؤسسة على نظرية التناسق بين المنظورات ، وكما أن أى فعل اجتماعي مثل الإيماء أو أية محاولة للاتصال ينطوي على قدرة المشتركين فيه للتحول من منظور إلى منظور آخر ، فكذلك المعنى السكامن في العمليات الطبيعية يعتمد على مدى إمكان ترجمة هذه المنظورات . وقد ارتأى « ميد » أن النمط الجذري للترابط بين المنظورات ، يوجد في التجربة الزمنية وإعادة بناء تفسير الماضي بينما يتحول الحاضر من منظور إلى آخر . وكلما تغير الحاضر ظهرت نواحي جديدة من ورائنا . وبالرغم من أن « ميد » لم يطل به العمر حتى يتم نظريته على الوجه الأكمل ، فقد وضع لها مخططاً في كتابه « فلسفة الحاضر » سنة ١٩٣٢ ، وفيه حاول أن يجعل المعرفة الطبيعية مماثلة للمعرفة التاريخية ، قال : « إن العالم عالم أحداث » وكل الأحداث تقع في الحاضر . فإن الماضي والمستقبل ينتميان دائماً للحاضر ما . وطالما كان الحاضر عرضة للتغير فإن التاريخ لا بد أن يعاد تفسيره . وقد حاول أن يربط هذه النظرية عن « النسبية الموضوعية » في المعرفة التاريخية ، بالنسبية في العلم الطبيعي ، وقام بتقديم « صمويل ألكسندر » و « مينكاوسكي » ، و « هوايتهد » ، لتقبلهم استمرار رباعي الأبعاد للحظات

المكان والزمان ، كإطار مطلق يرجع إليه . وقد أعلن أن التطورية الناشئة الحقيقية أخرى أن تكون نسبية . وقد بداله هذا الاستمرار في تجريده كمنظرية الذرات في الديومومة التي يتألف منها الحاضر . وقد اقترح أن يتناول الحاضر الحقيقي في العمليات التاريخية والطبيعية معاً . ومن هنا فقد رتب بنظرية نسبية للمسافة ، وذلك لأن مثل هذه النسبية في التفسير المكاني تمدد ميدان الفعل أو « مجال التحريك » ، الذي يرتبط في كنهه الماضي بالحاضر . فكل الوقائع هي وقائع عابرة ، ومثل هذه الوقائع تعطى فحسب بقدر ارتباطها بماض الحاضر ، أو لمستقبل . وتبعاً لذلك فجميع الموجودات هي بمثابة كينونة الماضي في الحاضر نتيجة لتغير المنظورات التي أوجدتها الوقائع العابرة . وبعبارة أخرى إن فلسفة « ميد » في الحاضر هي المقابل الموضوعي لنظرية « جيمس » عن « الحاضر الظاهر » . ففي تيار الشعور في الحاضر ، يصبح تيار الأحداث مليئاً بالمعنى الموضوعي ، وذلك لأن المنظورات تتوالد وتتربط . إن محاولة « ميد » المتطلعة للجمع بين نظرية « التفسير الاجتماعي » ، ونظرية « النسبية المادية » ، لم تتقدم إلا قليلاً في الواقعية الأمريكية ، ولا يمكن التحقق من أنها دعامة عريضة لعمل في المستقبل كما بدت حين كان « ميد » مشتغلاً بها . ويجدر بنا أن نسجها هنا ، كصورة للتعبير عن ذلك الضرب من البناء الفلسفي الذي انضوت فيه الواقعية الأمريكية . وهذا النوع من التأليف قد تعقد عند الأمريكيين تأثراً بفلسفة « هوايتهد » . وربما كان ينبغى لهذه الفلسفة أيضاً أن تدخل كعنصر رئيسي من عناصر الحركة الواقعية الأمريكية . ولم أتعرض لهذه الفلسفة لأنها في سماتها الرئيسية قد استوردت من إنجلترا ، واعتقاداً مني أن الاهتمام الحالي بها ، قد لا يعدو أن يكون « أمراً عابراً » . ولكنني أعترف الآن بأن هذه الحركة الواقعية ما برحت في مرحلة التشكل ، ومن سبق الأمور أن نحاول تصويرها في تمامها ونتائجها . لازالت للقصة بقية سوف يرويها الزمن ، ويقص قصتها مؤرخ أقدر على تصويرها .



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
للأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع شندى باشا بالقاهرة